Irénikon

TOME XI

1934 Mai-Juin

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1934 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*).

IRÉNIKON

Tome XI. N° 3. Mai-Juin 1934.

La structure des grandes unités liturgiques.

C'est le résultat d'une évolution fort compliquée. — Quelle est la tâche de la recherche comparative en cette matière. — Règles générales pour discerner les parties anciennes des plus récentes.

1° *La valeur des recherches comparatives dans l'office ecclésiastique. Exemple :* l'hexapsalmos *de l'orthros grec, son parallèle arménien, le psaume du matin* 62, *général dans la primitive Église, et le* directaneus *de l'office monastique. Les cantiques bibliques. Les psaumes de laudes* 148-150, *comme héritage du culte de la Synagogue. Le schême des* 12 *psaumes et le monachisme pachômien. La leçon de l'Évangile aux matines et le culte primitif chrétien à Jérusalem ; la répercussion de la station* ad Crucem *qui y clôturait l'office du matin et du soir.*

2° *La structure de la messe et sa relation avec le culte de la Synagogue. Élimination des parties plus récentes de la structure d'ensemble. Parmi les parties anciennes de la messe, celles qui proviennent de la Synagogue, de la prière du samedi matin, sont : les leçons, le chant des psaumes et la prière commune de la messe des catéchumènes. Les prières eucharistiques de la* Didachè *et les prières pour le repas chez les Juifs. La prière eucharistique de l'*Apostolikè paradosis *d'Hippolyte de Rome. Les parties du schéma normal de l'anaphore orientale et du* canon missae *romain qui ne s'y trouvent pas. Parmi celles-ci non seulement l'épiclèse, mais aussi la prière pour la*

transsubstantiation et l'intercession apparaissent secondaires dans l'anaphore. Le trisagion et les louanges de Dieu créateur reposent sur une influence exercée par la prière iozer *du culte de la Synagogue sur la formation définitive de la prière eucharistique.*

Nous nous sommes d'abord entendus sur quelques lois de l'évolution liturgique que le procédé comparatif permet de déduire des faits (1). Dans les conférences qui suivent, nous allons essayer de donner une idée de l'importance que le procédé comparatif peut avoir pour l'exploration des divers domaines du vaste champ des études liturgiques.

Nous commencerons par étudier la structure de ces unités liturgiques d'étendue plus ou moins considérable, que l'on appelle, en grec, du nom d'*ἀκολουθία*, de *teshmestha* en syriaque, d'*ordo* en latin. Ces structures, soit en leur état définitif, soit à un moment déterminé de leur évolution, sont très souvent le résultat d'un développement très compliqué. Montrer quelles en sont les tendances directrices, séparer les couches anciennes de celles qui sont plus récentes, reconstituer l'état primitif souvent complètement méconnaissable, telle est la tâche de l'historien de la liturgie comparée. En vertu de la loi qui veut que l'évolution liturgique aille du simple au plus compliqué, les formes les plus sobres seront réputées les plus anciennes. De plus, on considérera aussi comme anciens les phénomènes qui se trouvent avec le même sens, la même fonction et à la même place dans tous les rites chrétiens, ou tout au moins dans un nombre assez considérable d'entre eux, surtout si ces phénomènes ont des parallèles dans la liturgie synagogale. On jugera de même un fait qui a un parallèle juif bien qu'il soit limité à peu de rites chrétiens, ou même à un seul. Par contre nous tiendrons pour récents tous les phénomènes particu-

(1) Voir *Irénikon*, t. XI, 1934, p. 5.

liers à un seul rite ou à quelques-uns mais qui sont dépourvus de tout parallèle synagogal. On portera le même jugement sur ceux qui, bien que presque ou tout à fait universels, changent de sens, de place ou de fonction d'un rite à l'autre.

§ I.

Pour illustrer la valeur de la méthode comparative dans le domaine que nous venons de définir, considérons d'abord l'office divin, dont l'histoire ne pourra être écrite qu'en ayant recours aux procédés de comparaison. Sans eux, on restera toujours dans la ligne de la *Geschichte des Breviers* de Dom Suitbert BAÜMER (1), ou de l'*Histoire du Bréviaire romain* de Pierre BATIFFOL (2). Ces deux livres, pour méritoires qu'ils soient, ne parviennent pas souvent à donner la dernière raison historique des faits. Pour ma part, j'ai tenté d'y arriver dans mon livre *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (3) et surtout dans mes articles *La riforma del Salterio romano alla luce della storia comparativa delle liturgie* (4).

Dans mon livre sur l'office et l'année ecclésiastique des Syriens, j'ai dressé des tableaux où sont comparés les rites jacobite et grec-orthodoxe non seulement avec les renseignements de la *Peregrinatio Aetheriae* sur le culte de l'ancienne Jérusalem chrétienne, mais encore avec le bréviaire romain et les coutumes de l'ancien monachisme gaulois si intimement lié avec la Syrie. On peut constater, à leur examen, de quelle utilité peut être la structure d'un rite pour expliquer celle d'un autre. Pour éclaircir l'histoire de

(1) Fribourg-en-Br., 1895, traduction française par Dom Biron, avec index, Paris, 1905.

(2) 2e édit. Paris, 1911.

(3) Paderborn, 1910.

(4) *Roma e l'Oriente*, III, p. 217-218 et 289-302. Ces articles ont été réunis en brochure dans le 2e fasc. des *Studi liturgici*, Grotta Ferrata, 1912.

l'office grec-orthodoxe, le rite arménien, qui, à peu de chose près, représente généralement une forme ancienne du rite byzantin, sera plus important encore que le rite syrien. Dans certain cas, on pourra même dire la même chose du rite copte. Moins apparenté à ce groupe est le rite syrien oriental des Nestoriens ; mais, çà et là, il offre des points de contact avec l'ambrosien de Milan. Quant à la configuration des offices romain et monastique, c'est par les usages byzantin, arménien et syrien occidental que souvent on peut l'expliquer. Il y a des cas, d'autre part, où c'est l'Occident qui a conservé avec le plus de fidélité des éléments qu'en Orient nous trouvons dénaturés par des développements souvent bien compliqués.

Très instructif à cet égard, est l'exemple de l'*hexapsalmos*, c'est-à-dire la combinaison des psaumes 3, 37, 62, 87, 102 et 142, qui se trouve au début de l'Orthros grec. Il se compose de deux triades de psaumes terminées l'une et l'autre par l'ordinaire *Δόξα ... Καὶ νῦν ... Ἀλληλούια, ἀλληλούια ἀλληλούια, δόξα σοι ὁ θεός* après les psaumes 62 et 142. Il est étrange de trouver ici, dans une position bien diminuée, le psaume 62, le fameux *ἑωθινὸς* ou *ὀρθρινὸς ψαλμός* de l'antiquité chrétienne, dont l'usage, comme clef de voûte de toute prière matinale, est attesté par saint Jean Chrysostome et par l'auteur du *Πρὸς παρθένους* (attribué à saint Athanase). Les Constitutions apostoliques lui supposent cette fonction ; on le retrouve avec un rôle plus ou moins prépondérant aux matines jacobites, maronites et coptes, dans l'office de l'aurore des arméniens, dans les laudes monastiques et, autrefois, dans la *novella solemnitas* matinale de l'ancien monachisme gaulois. Dans l'office romain il ne l'a perdu que lors de la réforme du *Psalterium romanum* accomplie sous Pie XI.

Or, dans le rite arménien, à l'hexapsalmos correspond le psaume 3 suivi uniquement de la seconde triade grecque.

On peut en conclure que c'est un développement nettement secondaire qui a amené en cet endroit l'ancien *ἑωθινός* et que le psaume 37 a été mis ici pour former la première triade de psaumes et la faire correspondre à la seconde qui, elle, est plus ancienne. Mais cette antique triade elle-même, doit être réputée relativement récente, car, en Occident, nous trouvons ce même psaume 3 comme *directaneus* dans les Matines monastiques de saint Benoît et, à une place non moins isolée, dans le *Matutinum* mozarabe.

Un autre phénomène de la plus grande importance est le canon des neuf odes qui est comme le noyau de l'*ὀρθρός* byzantin. Nous voulons parler ici, non de la composition poétique nommée Canon dont nous avons déjà fait mention (1) et dont nous aurons encore à nous occuper, mais de la série des odes bibliques elles-mêmes. L'évolution de ce groupe de textes était terminée quand un certain Jean et ce Sophronius qui devait devenir patriarche de Jérusalem, visitaient le Mont-Sinaï et y observaient la forme locale de l'office, visite que raconte le curieux récit publié par Pitra (2). Ce voyage nous reporte au VIe siècle et dès lors, des séries semblables étaient partout en usage en Orient comme en Occident (3).

Pour comprendre historiquement leur origine, il faut partir de ce que nous savons des vigiles de l'antiquité chrétienne, surtout de la vigile pascale. Leur structure se retrouve dans la série des douze prophéties romaines du Samedi-Saint avec leurs oraisons et leurs *tractus*, dans les quinze *ἀναγνώσματα* correspondantes du rite byzantin, dans les séries semblables de leçons que présentent pour le

(1) Cfr supra, p. 29.

(2) *Jur. Eccl. graec.*, t. I, p. 220.

(3) Ce sujet a été traité, mais avec quelque excès de minutie, par JOHN MEARNS, dans son livre : *The Canticles of the Christian Churches Eastern and Western in early and medieval times*, Cambrige, 1914.

Samedi-Saint l'ancien *Liber Comicus* du monastère de Silos, le missel mozarabe définitif et le rite ambrosien, dans une ancienne source syriaque de Mésopotamie, dont nous aurons encore à parler, mais surtout dans l'ancien lectionnaire arménien dont les rubriques nous permettent de reconstituer la structure des vigiles de Pâques et de l'Épiphanie, telles qu'elles étaient célébrées à Jérusalem vers le milieu du Ve siècle. Mais il faut être bref. Ces matériaux, qui forment un ensemble assez vaste, nous permettent de conclure que, primitivement, la vigile pascale et même la vigile des simples dimanches comprenaient douze leçons ; après la sixième, prenait place le cantique de Moïse, dans l'Exode, et après la douzième, le *Benedicite* des Trois Jeunes Gens. Ce sont donc ces deux cantiques qui ont été les premiers employés par la liturgie chrétienne et c'est de ce point de départ que les cantiques se sont frayé leur voie dans l'office matinal. Un fragment de papyrus du Fayoum est couvert au recto d'un morceau du texte du chapitre XV de l'Exode et au verso d'un fragment du *Benedicite* : c'est un feuillet d'un ancien livre d'office égyptien où les deux cantiques se suivaient. Ils ont encore place actuellement dans l'office nocturne des Coptes où ils ne sont séparés que par le psaume 135 et ils occupent une place correspondante dans le formulaire dominical des laudes ambrosiennes. L'apparition du seul *Benedicite* à la fin de l'office de nuit des Maronites, aux matines dominicales des Nestoriens et dans l'*ordo ad celebrandos nocturnos* des dimanches et des fêtes des anciens moines espagnols est une réduction de l'état primitif.

D'autre part, l'addition des cantiques néotestamentaires est manifestement de caractère secondaire. Ces cantiques sont encore absents chez les Nestoriens, dans le rite copte et dans le *matutinum* des anciennes cathédrales espagnoles. De plus leur nombre varie : nous trouvons les trois textes dans l'*Ordo ad celebrandos nocturnos* de l'Espagne visigothique ; le rite grec-orthodoxe nous offre l'ensemble du

Magnificat et du *Benedictus* ; le seul *Magnificat* est admis dans le reste de l'Orient et le seul *Benedictus*, à Rome, à Milan et dans l'office bénédictin. Variable également est la place de cet élément néotestamentaire : généralement il suit immédiatement les cantiques de l'Ancien Testament ; dans le rite ambrosien il les précède, tandis que dans les rites romain et monastique il les suit, mais pas immédiatement.

Quant à l'élément biblique primitif, les cantiques de l'Ancien Testament, nous constatons un fait que nous désignerons par le terme de « mobilisation ». Dans les matines des cathédrales d'Espagne, le premier des deux cantiques, celui de l'Exode, est généralement remplacé par un autre cantique biblique, selon les exigences de l'année liturgique, sauf, et cela est significatif, le dimanche et pendant tout le temps pascal. A Rome on doit avoir bientôt réduit à un seul les deux cantiques primitifs et adopté un texte spécial pour chacun des jours de la semaine. Cette ordonnance fut celle qu'adopta saint Benoît, comme il le dit expressément dans sa règle. En Orient, on conserva les deux cantiques, mais le premier varia avec les jours de la semaine, tandis que le *Benedicite* était dit chaque jour : cet état de choses est encore conservé par le rite byzantin au temps des Triodes. Enfin il arriva que l'on récita chaque jour les sept cantiques destinés aux sept jours de la semaine, tout en les faisant suivre du *Benedicite* et des cantiques néotestamentaires. C'était l'usage obervé au Sinaï aux temps de Jean et de Sophronius et c'est ce qui donna naissance au canon poétique.

Entre le cantique variable chaque jour de la semaine et le *Benedictus*, les laudes monastiques et, autrefois, les laudes romaines intercalent les trois derniers psaumes du psautier, dits *αἶνοι* au rite byzantin et qui en Occident, ont donné leur nom de *laudes* à toute la fonction. Jusqu'en l'an 1911, rien, dans la liturgie chrétienne, n'a été aussi absolument

universel que cet usage dans l'office matutinal et, sans doute, cette universalité est un héritage du culte synagogal. Au milieu du second siècle chrétien en effet, Rabbi-José-Bar-Chalafta, parlant de l'emploi des six derniers psaumes, déclare que cette pratique n'est pas encore considérée comme obligatoire chaque jour. C'est que cette récitation avait sa place primitive à la prière matinale du sabbat, place que les trois derniers psaumes occupaient certainement déjà au temps de Notre-Seigneur et dont la synagogue devait doubler l'étendue. Aux réformateurs du *Psalterium romanum* revient donc l'honneur d'avoir brisé l'universalité d'un usage liturgique qui a été suivi, on peut le dire, par le divin Rédempteur lui-même pendant son séjour terrestre.

Nous venons de voir un usage des plus anciens temps chrétiens universellement conservé. On peut aussi suivre, pour ainsi dire, des yeux l'extraordinaire extension d'un phénomène partant d'un centre bien déterminé. C'est ainsi que l'étendue de la psalmodie qui, dans la première prière du jour, précédait le groupe des cantiques et des laudes était très variable selon les lieux et les milieux. Nous aurons à revenir sur la récitation chaque nuit de tout le psautier. Les nombres de dix-huit, vingt ou trente psaumes sont attestés par Jean Cassien pour ce qu'il appelle l'Orient. Quant à saint Pachôme, inspiré par un ange, comme le veut une pieuse tradition, il se contentait d'une série de douze psaumes et de douze oraisons, règlement qui, en quelque façon, doit se trouver en rapport avec la douzaine de leçons de l'ancienne vigile. En Égypte, patrie de Pachôme, son influence a été si forte, que chaque partie autonome de l'office comporte le chiffre de douze psaumes. Ce même nombre se voyait autrefois dans l'office romain avant la tempête réformatrice de 1911 et dans l'ancien *ordo post nocturnos* du monachisme espagnol, comme il se trouve encore aujourd'hui dans les deux groupes de six psaumes de

l'office nocturne monastique. C'est évidemment l'influence pachomienne dont nous constatons ici l'action en Occident.

Signalons encore la coutume de lire un texte évangélique à l'office soit de nuit, soit du matin, soit enfin à toute autre place. On fait cette lecture à l'office matinal ou nocturne dans le rite grec orthodoxe, chez les Arméniens, dans les offices romain et monastique, chez les Jacobites et chez les Coptes. Chez ces deux derniers peuples, outre un évangile matinal, il y a un évangile à vêpres et même chez les Jacobites, un évangile à l'office de nuit, au moins aux jours les plus solennels. Très variable est aussi la place qu'occupe cette lecture dans le schéma de l'office matutinal des différents rites et cela suffit pour exclure la possibilité de la considérer comme un legs de l'époque chrétienne primitive. Il est significatif pourtant que partout elle n'a lieu que les dimanches et les jours de fête et même les seuls dimanches chez les Arméniens. En Occident, l'évangile qu'on lit alors est le même que celui de la messe du jour. Chez les Jacobites, les Coptes et les Grecs, nous trouvons un texte différent. Au rite arménien, nous constatons l'emploi d'un cycle de quatre évangiles dits des myrophores, selon chacun des quatre évangélistes, et, au rite byzantin, l'emploi d'un cycle plus étendu de onze évangiles *ἑωθινὰ ἀναστάσιμα*. Tout cela suppose un état primitif consistant en une lecture évangélique se rapportant à la Résurrection du Sauveur le seul dimanche et au seul office matinal. Et l'on ne peut douter un instant que la source de cette coutume ne soit l'antique liturgie de Jérusalem où, selon que l'atteste la *Peregrinatio Aetheriae*, un évangile, appelé par la pieuse voyageuse *Resurrectio Domini* était lu de la manière la plus solennelle, le dimanche matin, sur le seuil même de l'édicule du Saint-Sépulcre. Le lecteur était l'évêque lui-même. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, au rite monastique, selon la prescription de saint Benoît lui-même dans sa règle, c'est

l'abbé du monastère qui lit l'évangile matinal : coïncidence que personne ne sera tenté d'appeler fortuite.

D'ailleurs l'influence exercée par cette liturgie hiérosolimitaine, si magnifiquement décrite par Éthérie se retrouve ailleurs. Ajoutons un autre cas. Chaque jour, l'office des Matines et des Vêpres s'y terminait par une solennelle station *ad crucem*, c'est-à-dire par une procession au lieu du crucifiement où l'on chantait les psaumes et où l'on renouvelait la prière d'intercession universelle. Dans les anciennes églises de la Géorgie, on avait élevé des croix les plus splendidement ornées pour y célébrer une cérémonie semblable. En Occident, le baptistère se substitue au Golgotha. A Milan, une fonction de chants et de prières, analogue à celle que nous avons vu célébrer à Jérusalem, réunit chaque jour toute l'assistance *ad baptisterium* à la fin des vêpres et des matines. A Rome, un rit tout pareil suivait autrefois les vêpres : les anciens sacramentaires ont conservé à certains jours, des oraisons spéciales pour cette fonction *ad fontes*. Pendant l'octave pascale, elle revêtait naturellement une solennité particulière dont on pourra se rendre compte en consultant l'appendice à l'*Ordo romanus primus* de Mabillon et connu déjà par Amalaire. Ici, l'influence hiérosolymitaine se trahit manifestement, car cette source nous apprend qu'en cette occasion, on chantait des cantiques en langue grecque.

§ 2.

Les exemples du paragraphe précédent suffisent pour nous donner une idée de ce que peut donner le procédé comparatif pour éclaircir l'évolution historique de l'office divin. Nous allons maintenant passer à un examen un peu plus approfondi de cette grande unité liturgique, la plus importante de toutes, celle que l'on nomme en grec ἡ θεία

Λειτουργία et qui en latin est désignée par le nom inexpressif de *missa*.

Un coup d'œil même superficiel suffit pour y faire discerner deux couches des plus différentes. A la première appartiennent, d'une part, tout ce qui va du commencement des lectures bibliques à l'ekténie byzantine et à ses parallèles orientaux et occidentaux y compris le simple *Oremus* du rite romain, et, d'autre part, l'anaphore orientale avec ses correspondants plus ou moins variables de l'Occident, c'est-à-dire dans la messe romaine, la préface, le canon et ce qui le suit jusqu'à la postcommunion. Nous y constatons, en passant d'un rite à l'autre, d'assez notables différences ; cependant, l'impression dominante sera toujours que tous les rites présentent ici une concordance générale qui les rattache tous à l'héritage commun de la primitive Église. Toute autre est la seconde couche. Elle comprend tout ce qui précède les lectures bibliques et tout ce qui entoure, cérémonies, prières et chants, la préparation et l'oblation des éléments eucharistiques, que cet ensemble se trouve tout entier entre la *missa catechumenorum* et le début de l'anaphore ou qu'il ait été reporté en partie tout au commencement de l'action sacrée. Ici se manifeste la plus complète variété, caractère incontestable des développements secondaires. Il est donc bien entendu, que la tâche de retrouver l'état primitif, point de départ de l'évolution qui a donné naissance aux formes que nous connaissons, ne concerne que la première de ces deux couches.

Comme point de départ de cette évolution, on a voulu prendre la scène historique du dernier repas de Notre-Seigneur ou, comme on l'affirme communément, le rit juif du repas pascal ou tout au moins le *Grand Hallel* chanté à cette occasion. Gustave Bickel fut le premier à formuler cette hypothèse dans son livre *Messe und Pascha* (1) et

(1) Mayence, 1872.

le R. P. Jean-Baptiste Thibaut est, si je ne me trompe, l'auteur le plus récent qui ait parlé dans ce sens dans sa brochure *La Liturgie romaine* (1). Mais vraiment, tout ce que l'on affirme pour corroborer cette hypothèse à qui l'on peut donner le nom d'« hypothèse pascale » reste bien artificiel. Il est beaucoup plus naturel de relier la couche fondamentale de ce que nous appelons la messe à deux autres fonctions de la vie liturgique juive, je veux dire le service synagogal du matin du sabbat et le repas quasi culturel que le monde antique appelait *coena pura* ou même en général les prières qui entouraient chaque repas juif, le premier étant le noyau d'où est sortie la *missa catechumenorum*, le second ayant donné naissance à l'anaphore et à tout ce qui s'y rattache.

Du service matinal du sabbat sont sorties les lectures et la grande prière litanique de la réunion dominicale des chrétiens. Déjà aux temps des apôtres, la double leçon de la Loi et des prophètes que comporte le rite synagogal postérieur est attestée comme faisant partie des réunions matinales du sabbat. C'est ce que témoigne le Nouveau Testament lui-même : le Chap. XIII (v. 15) des *Actes des Apôtres* nous apprend que saint Paul prit la parole dans une synagogue *μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*. Ailleurs, au Chap. XV, 21 des *Actes*, nous trouvons la mention de la leçon de la Loi dans un des sermons de l'Apôtre. Pour celle des prophètes, il suffit de renvoyer au récit suggestif de saint Luc sur la participation du Christ à la réunion synagogale de Nazareth (IV, 16-31). Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* témoigne de son côté que, dans les réunions chrétiennes, on lisait successivement un passage du Pentateuque et des Prophètes et cet usage s'est maintenu jusqu'à ce jour au rite nestorien. Des traces très nettes de cette configuration primitive sont encore visibles dans le rite syrien jacobite. On en trouvera le détail dans mon livre

(1) Paris, 1924.

Nichtevangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrhundertes (1). A ces lectures, il était tout naturel d'ajouter celle de quelqu'une des lettres apostoliques, et c'est ce que saint Paul prescrit déjà pour ses propres lettres (Col. IV, 16 ; I Thess. IV, 27). Comme nous l'avons déjà dit, on leur adjoignit encore la lecture d'un texte évangélique et l'on eut ainsi le chiffre de quatre péricopes. Ce nombre a été conservé par les Coptes, même quand ils eurent remplacé les lectures de l'Ancien Testament par des textes néotestamentaires : actuellement, ils lisent successivement une leçon de saint Paul, des Épîtres catholiques, des Actes des Apôtres et de l'Évangile. D'autre part lorsque le schéma primitif finit lui aussi par être réduit, on observe la tendance significative à revenir au nombre de deux lectures : tel est l'usage romain et grec orthodoxe.

Dans les réunions juives, un sermon était déjà ajouté aux leçons : c'est ce que prouvent le chapitre XIII des Actes et le récit de saint Luc déjà cité.

Quant au chant des psaumes il ne faisait pas défaut non plus au service matinal de la synagogue les jours du sabbat. Nous en avons déjà parlé. Il est vrai que, selon le rite synagogal actuel, la psalmodie, que l'on appelle *Smyros*, ne fait plus suite immédiate aux lectures bibliques, contrairement à ce que l'on attendrait en considérant que son pendant chrétien (προκείμενον et graduel) s'adjoignait primitivement aux lectures de l'Ancien Testament. Mais il est bien possible que ce sont les Juifs qui, ici, ont changé l'ordre de ces éléments. Ce serait un premier cas où la liturgie chrétienne a mieux conservé l'antique coutume juive que la liturgie synagogale actuelle.

La prière d'intercession enfin qui se trouve aussi bien dans le culte chrétien que dans le rite synagogal et dont les deux types présentent tant de ressemblance, aussi bien par leur forme litanique que par leur contenu, est sûrement

(1) Munster-en-West., 1921.

plus ancienne que ne le croient les savants juifs. Tout au moins est-il très remarquable que le formulaire juif que l'on voudrait croire relativement jeune, est coupé par des réponses *Amen*, tout comme un texte litanique, évidemment des plus anciens, de la liturgie nestorienne. Le fait est d'autant plus caractéristique que, du côté chrétien, nous avons des raisons de croire que ces *Amen* sont anciens, et qu'ils ont été remplacés par *Kyrie eleison* : toujours est-il qu'à Jérusalem, Ethérie n'entendit ceux-ci qu'aux vêpres et qu'elle les signale apparemment comme une chose qui, par sa nouveauté, attira son attention. Il convient enfin d'observer qu'une partie au moins de la prière juive est rédigée en langue araméenne. Or ce sont précisément ces morceaux araméens de la liturgie synagogale que l'on doit considérer comme les plus anciens. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler cette exclamation si pleine de vie, d'ardeur et d'actualité de la *Agghada* pour le repas pascal : « Cette année ici, comme des esclaves, l'an prochain dans la terre d'Israël comme des hommes libres ! » Je ne saurais dater son origine qu'à l'époque de la catastrophe de 70 ou de la révolte de Bar-Kochba.

Pour l'anaphore, c'est évidemment aux repas juifs et à leurs formules euchologiques qu'on doit la rattacher, car, de sa nature, elle est aussi une prière pour un repas. Les prières eucharistiques de la *Διδαχή* ne sont qu'une christianisation des bénédictions juives sur le pain et sur le vin et de l'action de grâces après le repas. On a beaucoup écrit, trop écrit, je le crains, sur ces textes. La vérité, me semble-t-il, est qu'ils étaient destinés à encadrer le repas commun des « Agapes » qui n'étaient pas l'eucharistie sacramentelle, mais auxquelles celle-ci faisait suite. L'action de grâces après le repas commun constituait donc l'introduction à la solennité sacramentale et c'est elle qui est le point de départ de l'évolution des textes anaphoriques.

Nous avons tout d'abord à faire cette constatation : Tout comme la prière chrétienne, la prière juive d'action de grâces est précédée d'une invitation et notre formule romaine *Gratias agamus Domino Deo nostro* n'est que la traduction littérale de celle que prescrit la *Mischna* pour le cas où au moins cent personnes participent au repas commun.

Naturellement, un contenu tout nouveau dut être donné à l'ancienne prière du repas commun, lorsqu'elle fut devenue prière consécratoire pour le repas sacramentel du sacrifice chrétien. On le trouve dans un texte qui n'a plus de commun avec la troisième prière de la *Διδαχή* que les paroles introductoires. Je veux parler de l'ancienne anaphore romaine de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις* d'Hippolyte. Dom Paul CAGIN en a sans doute exagéré un peu l'importance dans la seconde partie de son *Euchologie latine* (1) et dans son petit livre *L'anaphore apostolique* (2). Pour intéressante que soit cette formule euchologique, quelque vénérable qu'elle soit pour son antiquité, elle ne peut passer sans restriction pour la forme primitive de la grande prière eucharistique, pour la forme dont dériveraient toutes les formules postérieures. Voici le contenu de notre vieux texte romain : le souvenir reconnaissant de l'œuvre rédemptrice du Christ, le récit de l'institution de l'Eucharistie, l'anamnèse, une prière pour obtenir que le sacrifice soit accepté par Dieu et pour qu'il ait des effets salutaires pour ceux qui s'y uniront par la communion. Si ce texte n'est pas la formule primitive de l'anaphore eucharistique, il faut cependant partir de lui pour faire un pas en avant, et la première constatation qui s'impose, est qu'il y manque bien des choses qui, au moins en Orient, se trouvent dans toutes les formules anaphoriques postérieures.

C'est que, dans l'anaphore, on doit également distinguer deux couches de matériaux. La première est formée d'éléments qui, dans sa structure générale, occupent une place va-

(1) Tournai, 1922.
(2) Paris, 1919.

riable ou manquent tout à fait. Laissons de côté, pour le moment, l'épiclèse, qui, comme nous l'avons insinué (1), n'était pas possible avant la définition pneumatologique du concile œcuménique de 381, pour n'envisager que la prière implorant le miracle de la transsubstantiation et la prière anaphorique d'intercession. La première précédait le récit de l'institution à Rome et à Alexandrie : elle le suivait dans le reste de l'Orient, tandis que les textes variables de la Gaule et de l'Espagne la placent tantôt avant, tantôt après. Quant à la seconde, qu'il faut soigneusement distinguer de l'héritage préanaphorique dont il a été parlé plus haut, elle est déjà attestée par saint Justin et suit généralement une épiclèse placée elle-même après le récit consécratoire. A Alexandrie cependant, elle est intimement liée au thème eucharistique proprement dit et précède la trisagion biblique. Dans la liturgie persane, devenue plus tard nestorienne, elle est insérée entre l'anamnèse et l'épiclèse. Sur le territoire liturgique gallo-espagnol elle est totalement absente. A Rome, elle semble aujourd'hui divisée en deux parties par le récit de l'institution et les trois oraisons qui suivent celle-ci ; mais, comme il est bien probable que le *Memento* des défunts est une ajoute assez tardive, l'intercession se serait primitivement trouvée toute entière entre le trisagion biblique et le récit de l'intercession : nouveau rapprochement entre l'usage romain et l'usage alexandrin. Plus encore que sa place, le contenu, la structure et la forme de cette intercession sont variables. On peut conclure de tout cela que cette intercession, et la prière pour obtenir la transsubstantiation sont des éléments secondaires quoique anciens et qu'ils ont eu une évolution tout à fait indépendante dans les différentes provinces de l'ancien monde chrétien.

C'est un tout autre jugement que l'on portera sur la seconde des couches que nous avons cru retrouver dans l'anaphore. Elle commence par un rappel reconnaissant de la

(1) Cfr. *supra*, p. 30.

création ; de là on passe à une commémoraison de la chute d'Adam et de toute l'économie de l'Ancien Testament et on ajoute ce que j'ai déjà nommé deux fois le trisagion biblique et qui n'est autre chose qu'une citation biblique introduite par une énumération plus ou moins longue des chœurs célestes. Or voilà des traits que l'on trouve aussi dans la liturgie juive. Mais cette fois, ce n'est plus une prière de repas qui nous offre ce curieux parallèle. Nous sommes ici renvoyés à la prière matinale. Celle-ci comprend une oraison très solennelle, nommée *Ioser*, de son premier mot et qui est l'introduction à la formule nommée *Schéma*, c'est-à-dire à la profession solennelle de l'unité divine. Elle bénit Dieu comme créateur surtout du soleil et de la lumière, elle énumère avec assez de prolixité les armées célestes et met dans leur bouche la citation d'Isaïe mentionnée plus haut. Dans mon article *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums* (1), j'ai démontré, d'après la littérature biblique plus récente et les apocryphes, que tant la prière du *Ioser* que les multiples formules de la prière anaphorique chrétienne sont l'écho d'un type de prière propre au culte du temple postexilien. Ce type euchologique comportait également un aperçu de toute l'histoire des patriarches et du peuple d'Israël et il est curieux de remarquer qu'il se trouve aussi, et dans toute sa prolixité, dans certaines de ces *contestationes* ou *illationes* (2) du rite gallo-espagnol et dans l'anaphore du VIIIe livre des Constitutions apostoliques.

Voici maintenant un fait dont on ne saurait exagérer l'importance. Le premier usage fait par la liturgie chrétienne de cette citation d'Isaïe se trouve dans un document dont l'auteur ne s'est pas inspiré de la liturgie eucharistique sacramentelle, mais des textes euchologiques des réunions destinées exclusivement à la prière et à l'instruction religieuse, aux réunions du matin du dimanche qui avaient remplacé

(1) *Theologie und Glaube*, II, 353-357.
(2) Prière correspondant à la préface romaine.

les réunions juives du sabbat, je veux dire dans l'*Epître de Clément aux Corinthiens.*

Il est donc évident que le type de prière dont le *Ioser* du rite synagogal actuel est le représentant évolué était également en usage dans les primitives réunions chrétiennes. Et ce fut dans ces réunions qu'on entendit pour la première fois une bouche chrétienne chanter le trisagion biblique. Et quand fut venu le moment où les difficultés envisagées par saint Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens obligèrent de séparer l'eucharistie sacramentelle du repas des Agapes, on l'aura uni au service du dimanche matin, qui, jusqu'alors, avait été aliturgique et ne comprenait que des lectures et des prières pour l'instruction et l'édification des fidèles. Ce sera sans doute alors que se sont fusionnés les dérivés de l'ancienne action de grâce après le repas juif et de la prière de l'ancienne synagogue qui est devenue l'introduction au *Schéma* matinal actuel. Tel est le point de départ de toute l'évolution des anaphores orientales et de leurs pendants occidentaux. Quant au formulaire de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις*, il semble bien que, par goût d'archaïsme, Hippolyte, son auteur, l'ait composé pour revenir à un état de choses antérieur à cette fusion, attitude parfaitement compréhensible chez l'antipape opposé à saint Calixte qu'il ne cessait d'accuser d'innovation. C'est dans ce sens que je voudrais corriger légèrement aujourd'hui ce que j'ai écrit sur les relations entre l'anaphore et le *Ioser* dans mon article *Trisagion und Khedusha* dans le 3e livre de J. F. LISSENS, p. 18-32. En tout cas, il y a là des problèmes que HANS LIETZMANN n'a pas envisagé dans son livre *Messe und Herrenmahl* (1). C'est une des lacunes de cet ouvrage dont d'ailleurs il faut se servir avec précaution. En vérité ces problèmes s'imposent inéluctablement à tous ceux qui veulent appliquer aux textes la méthode comparative.

D[r] A. BAUMSTARK.

(1) Bonn, 1892.

Notes d'Ecclésiologie orthodoxe.

(Suite) (1).

La guerre mondiale eut des répercussions profondes dans les États de l'Europe orientale à population en majorité orthodoxe. Les remaniements territoriaux qu'elle provoqua devaient avoir nécessairement dans le domaine religieux une influence considérable. Si nous envisageons la situation nouvelle de la péninsule des Balkans, nous y trouverons trois États considérablement agrandis des dépouilles de la Bulgarie et de l'Empire austro-hongrois. La Serbie devenue le Royaume serbe-croate-slovène, comprenait dans son unité politique reconquise plusieurs unités ecclésiastiques autrefois autonomes, telles, l'ancienne autocéphalie serbe, l'Église autocéphale du Monténégro, le patriarcat de Karlovcy, l'Église autocéphale de Bosnie et Herzégovine et enfin les métropoles de Macédoine détachées du patriarcat de Constantinople. La Roumanie devenait un état de seize millions d'habitants et à l'Église orthodoxe de l'ancien royaume venaient s'ajouter celles de Transylvanie, de Bukovine, de Bessarabie. A l'Église de Grèce faisaient retour les métropoles de Macédoine et de Thrace occidentale, qui, pourtant, pendant un certain temps encore, devaient rester sous la juridiction canonique de Constantinople. Plus au nord, les transformations se révélaient plus profondes encore, des États nouveaux apparaissaient, Pologne, Lithuanie, Lettonie, Esthonie, Finlande et le contingent orthodoxe de ces populations devait trouver une organisation canonique. En Europe enfin, les bouleversements politiques avaient amené un nombre considérable de fidèles orthodoxes, russes émigrés pour la plupart, avec leur clergé.

(1) Voir *Irénikon* X, 1933, p. 111-139, 253-269, 409-446.

Beaucoup de situations même d'ordre ecclésiastique furent réglées par les pouvoirs politiques, quittes à recevoir dans la suite la confirmation de l'autorité patriarcale suprême. Mais des problèmes nouveaux se posaient, qui requéraient des applications nouvelles des anciens canons qui avaient régi l'Orthodoxie au temps des conciles et des empereurs byzantins.

Pour les populations d'origine slave, issues de l'ancien Empire Russe, l'autorité naturelle était le patriarcat de Moscou, reconstitué depuis 1917. Mais son action était contrariée par le gouvernement bolcheviste et son autorité allait bientôt être mise en discussion par les schismes et les divisions habilement exploitées par les gouvernants athées. La situation canonique de l'Église de Russie allait donc obliger les nouveaux États à tourner leurs regards vers Constantinople, où les gouvernants espéraient trouver des esprits moins embarrassés par les préjugés slaves et plus complaisants à approuver leurs projets d'autonomie ecclésiastique.

Les années qui suivirent la Grande Guerre furent pour le patriarcat œcuménique des années de fièvre et d'attente, tant était ancré l'espoir de voir à nouveau un basileus régner sur le Bosphore et près de lui un patriarche trônant à Sainte-Sophie. C'est peut-être pourquoi, au patriarche Germain V, déposé au lendemain de la défaite des Turcs, on ne donna pas de successeur. Un *locum tenens* fut donc désigné en la personne de Mgr Dorothée, métropolite de Brousse, décédé inopinément à Londres le 18 mars 1931, alors qu'il prenait part à une conférence anglo-orthodoxe. Il fut remplacé par Mgr Nicolas, métropolite de Césarée, à qui il incomba de présider l'élection patriarcale, qui devait placer sur le trône Mgr Méletios IV, archevêque d'Athènes (21 novembre 1921). Le court passage de celui-ci au Phanar (il fut en effet forcé par les autorités turques de quitter sa ville patriarcale le 10 juillet 1923) fut marqué par une activité intense dans les

relations interorthodoxes : reconnaissance d'autocéphalies et d'autonomies nouvelles, réunion de la conférence interorthodoxe.

Mais à ces rêves d'un avenir meilleur allaient succéder rapidement de cruels lendemains : la défaite grecque d'Asie Mineure et le traité de Lausanne ramenèrent à Constantinople le gouvernement nationaliste turc, avec lequel il y aurait à compter davantage qu'avec l'autorité des sultans. Le patriarche, perdant sa qualité d'ethnarque, se vit privé de toute autorité temporelle et fut confiné dans ses seules attributions spirituelles. Le nombre de ses ouailles se trouva considérablement diminué par suite des échanges de populations qui obligèrent tous les chrétiens à abandonner l'Asie Mineure. Il ne resta sous sa juridiction immédiate que la population grecque de Constantinople et celle des éparchies de Chalcédoine, Derkos et Prinkipo dans la banlieue de la ville ; dans la mer Égée l'éparchie d'Imbros et Ténédos et les métropoles du Dodécanèse. Même si on y ajoute les métropoles de la nouvelle Grèce, pas encore officiellement rattachées à l'Église hellène, il faut constater que l'antique patriarcat œcuménique se trouvait bien déchu de son ancienne splendeur. Il est vrai que de nouvelles acquisitions, tant en Europe que dans les autres continents, vinrent compenser ces pertes ; nous aurons l'occasion de les signaler plus loin.

Mais à côté de cette réduction de sa juridiction immédiate, la situation du patriarcat se trouvait extrêmement précaire en face du gouvernement d'Ankara. Le traité de Lausanne avait bien stipulé son maintien sur les rives du Bosphore, mais il s'y trouvait à la merci des gouvernants. On le vit bien à la mort de Grégoire VII, successeur de Meletios IV (6 décembre 1923-17 novembre 1924). Constantin VI élu patriarche le 17 décembre 1924 se vit brutalement expulsé de Constantinople le 30 janvier 1925, sous prétexte qu'il était soumis à l'échange des populations. Démissionnaire le

23 mai, il eut pour successeur Basile III, métropolite de Nicée, qui gouverna l'Église jusqu'à sa mort (28 septembre 1929). Photios II, métropolite de Derkos, le remplaça et c'est lui qui préside encore aujourd'hui aux destinées de la Grande Église. Ajoutons que les relations entre le Phanar et les gouvernants d'Ankara semblent à présent être devenues plus faciles, grâce en grande partie au rapprochement très marqué des politiques turque et hellène, au cours des dernières années.

Après avoir rappelé brièvement les péripéties cruelles que traversa le patriarcat de Constantinople durant les années d'après-guerre, il importe de souligner quelles furent les bases canoniques de son action au sein des différentes communautés orthodoxes. Nous avons rappelé au début de ces « Notes » comment les canons du IVe concile œcuménique avaient étayé l'autorité de l'archevêque de la ville impériale dans la communauté chrétienne du IVe siècle. A présent encore ce sont eux qui justifient, à ses yeux, une politique que d'aucuns ont voulu appeler « papiste ». Le vingt-huitième canon de Chalcédoine déterminait que « les métropolitains des diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace et aussi les évêques de ces diocèses établis chez les barbares seraient sacrés par le très saint siège de Constantinople... » et c'est sur lui que se base le patriarcat œcuménique pour revendiquer un pouvoir de juridiction, là où n'existe aucune Église orthodoxe autocéphale. D'aucuns objectent que les barbares désignés par le canon 28 étaient les Alains du diocèse du Pont et les Slaves du diocèse de Thrace ; mais à cette interprétation limitatrice, on peut répondre qu'après le schisme de 1054 toutes les provinces qui se trouvaient sous la juridiction du pape de Rome sont passées sous celle du patriarche de Constantinople; et on justifie cette affirmation par la priorité de ce siège sur les autres patriarcats orthodoxes, ou, si l'on n'admet pas cette prétention, sur la proxi-

mité plus grande et la possibilité des communications avec la ville impériale. Si de plus on constate qu'aucune des Églises autocéphales constituées depuis lors n'a reçu dans sa juridiction les territoires en question, il faudra reconnaître à la Grande Église le droit de pourvoir aux besoins de tous les fidèles orthodoxes qui s'y trouvent.

Un autre principe sur lequel le Phanar a appuyé ses interventions dans les affaires ecclésiastiques de toute l'Orthodoxie, c'est que le patriarcat de Constantinople, en tant que prototrône de l'Orthodoxie, a la sollicitude générale de toutes les Églises et le devoir de leur venir en aide lorsqu'elles traversent des situations critiques et dangereuses pour la foi. Si semblable autorité n'appert peut-être pas directement des textes des saints canons, la pratique constante des Églises, depuis les temps de saint Jean Chrysostome, témoigne de son bien-fondé. Les canons qui déterminent le droit d'appel du siège de Constantinople justifieraient peut-être même semblable prétention : les neuvième et dix-septième canons de Chalcédoine autorisent les évêques de n'importe quel diocèse ecclésiastique d'en appeler à l'évêque de la ville impériale et les canons quatrième et cinquième de Sardique, qui attribuaient au pape de Rome le privilège de recevoir les appels des évêques de l'Église universelle, furent communément appliqués au siège de Constantinople, après la séparation des Églises.

Ce sont des événements presque contemporains que nous avons à rappeler dans cette étude, aussi nous garderons-nous d'en écrire l'histoire. Il nous suffira de les relater succinctement pour y voir l'application des principes mentionnés ci-dessus et qui servent de trame, à ces « Notes d'Ecclésiologie Orthodoxe. » Nous l'avons déclaré en les commençant, c'est le point de vue de l'Orthodoxie constantinopolitaine que nous avons voulu retracer, c'est pourquoi les documents sur lesquels nous nous sommes basés sont avant

tout d'origine phanariote. Il en sera de même dans cette étude. Les efforts constants de la Grande Église pour faire autour d'elle l'unité de l'Orthodoxie furent souvent suivis d'insuccès : l'histoire des dernières années en témoigne d'une manière frappante. Le principe de l'autocéphalie, qui, jusqu'au début de l'époque moderne, n'avait joué qu'entre des Églises où l'élément ethnique grec était dominateur devait, une fois mêlé au principe des Églises nationales, affaiblir considérablement l'Orthodoxie toute entière et son Église prototrône en particulier. On le comprendra aisément en songeant qu'il favorisait étrangement les intérêts des peuples au détriment de ceux de l'Église : d'autant plus que le pouvoir civil garda et garde encore, trop souvent,la haute main dans la direction des affaires religieuses. Pourtant les essais d'unification sont toujours à souligner, car ils témoignent presque inconsciemment d'un besoin d'autorité. Les concours que reçut Constantinople dans ses tentatives répétées en vue de la réunion d'un pré-concile marquent que, même là où l'on est le plus opposé à reconnaître sa suprématie, on sent pourtant la nécessité de rapports plus fréquents entre les Églises.

On pourrait se demander dans quel ordre il convient de retracer les relations de Constantinople avec les différentes Églises : il nous a semblé plus logique de suivre l'ordre chronologique des différents patriarches qui régnèrent au Phanar durant la période d'après-guerre. Mais puisque ces règnes furent nombreux et que les mêmes affaires furent souvent traitées par plusieurs patriarches, nous grouperons autour de l'acte central, qui marqua les relations de l'Église Mère avec les Églises particulières, les faits qui l'amenèrent et ceux qui en résultèrent. C'est ainsi, par exemple, que nous traiterons des rapports entre l'Église de Pologne et celle de Constantinople, à propos du règne du patriarche Grégoire VII qui signa le *Tomos* d'élection de l'autocéphalie polonaise.

* * *

Le long interrègne qui suivit la déposition du patriarche Germain V ne fut pas favorable à sa solution des questions d'ordre ecclésiastique. Malgré les qualités des deux *locum tenens*, Mgr Dorothée de Brousse puis Mgr Nicolas de Césarée, malgré les nombreuses questions présentées par les Églises au patriarcat, aucune décision canonique importante ne fut prise pendant leur gérance. L'absence d'un patriarche les aurait privées de l'autorité nécessaire. C'est ce qui explique l'activité déployée par S. E. Mgr Meletios IV Metaxakis, dès qu'il eut pris possession de son siège patriarcal.

Nous avons laissé, dans une précédente étude (1), l'Église de Serbie constituée en autocéphalie nationale. Les péripéties de la Grande Guerre devaient transformer le petit royaume serbe en un important État serbe, croate et slovène et les changements politiques comprirent dans ses frontières différentes Églises autonomes, indépendantes entre elles. En effet à côté de l'Église autocéphale de l'ancien royaume se trouvaient le patriarcat de Karlovcy avec six évêchés, les quatre évêchés de Bosnie et Herzégovine, ceux de Zara et Cattaro en Dalmatie, l'ancienne autocéphalie du Monténégro, auxquel il faut ajouter les métropoles des territoires de Macédoine acquis par la Serbie après les guerres balkaniques et non encore canoniquement séparées de Constantinople (2). C'était un problème difficile d'agglomérer ces

(1) *Irénikon*, X, 1933, pp. 419-425. Nous tenons à signaler ici les études parues dans la revue *Nea Sion*, XVII, 1922-1923, sous la plume de l'archimandrite (à présent archevêque d'Athènes) Chrysostome Papadopoulos et consacrées aux Églises de Serbie et de Roumanie. Il s'y trouve réunis beaucoup d'intéressants détails sur leur histoire et leur situation présente.

(2) Le transfert de juridiction fut réglé le 16 mai 1920 : les métropoles de Monastir, Uskub, Stroummica, Dibra, Achrida, Prizrend et l'évêché de Polliani passaient sous la juridiction de l'Église de Serbie ; un million et cinq cent mille francs seraient payés au patriarcat œcuménique, un million dès le transfert des métropoles et cinq cent mille francs après

divers éléments orthodoxes, habitués à des législations différentes et ayant parfois joui, dans un passé tout récent, d'une véritable autonomie ecclésiastique. La formule sur laquelle on se mit d'accord fut la reconstitution de l'antique patriarcat d'Ypek (1), comprenant sous sa juridiction toutes les Églises du nouveau royaume. C'est le 30 août 1920 que fut proclamé le rétablissement du patriarcat et le 30 octobre de la même année, le métropolite Denys de Belgrade était élu patriarche ; deux décrets royaux des 13 et 24 décembre déterminaient les bases provisoires de l'exercice de l'autorité patriarcale. Remarquons-le, cette proclamation du patriarcat émanait de l'Église serbe elle-même ; pourtant Constantinople avait été pressentie et, seule, l'absence d'un patriarche au Phanar avait obligé la Grande Église à différer la reconnaissance officielle du nouveau titre ; elle avait pourtant signifié son consentement au rattachement à l'Église serbe des métropoles de Macédoine.

Aussi, en 1922, un des premiers actes du patriarche Meletios fut-il de promulguer la reconnaissance de cette Église. Un *tomos* patriarcal du 19 février 1922 l'accordait en ces termes :

« La Grande Église du Christ approuve et bénit la séparation ecclésiastique d'avec le patriarcat œcuménique de Constantinople et le rattachement à l'Église orthodoxe autocéphale unie de Serbie des métropoles ci-dessus mentionnées (de Macédoine et de Bosnie-Herzégovine), jusqu'à présent sous sa dépendance. Reconnaissant également la proclamation de l'union des Églises autocéphales de Serbie, de Monténégro, de Karlovcy et des deux éparchies dalmates, elle accepte la sainte Église orthodoxe autocéphale unie de Serbie, formée par celles-ci, telle une sœur dans le Christ, ayant et jouissant

la publication du *Tomos*, c'est-à-dire après l'élection du nouveau patriarche (*Échos d'Orient*, XIX, 1920, p. 464). L'*Ekklesiastikè Alètheia*, organe du Phanar, répondait aux observations de la presse serbe, qui avait critiqué les exigences financières de l'Église de Constantinople. XL, 1920, p. 361.

(1) *Échos d'Orient*, loc. cit.

de tous les droits de l'autocéphalie, selon les principes et l'ordre de la sainte Église orthodoxe » (1).

Ce *tomos* fut porté à Belgrade par une mission patriarcale, ayant à sa tête le métropolite d'Amasée, Mgr Germanos ; une lettre du patriarche Meletios y était jointe, elle faisait part de la récente élévation du patriarche au trône œcuménique, commentait brièvement le *tomos* et donnait son approbation du titre patriarcal en la libellant de la façon suivante :

« ... Et ayant délibéré comme il convenait sur ce sujet avec notre Saint-Synode, nous avons compris le désir de l'Église et de l'État, nous avons reconnu l'utilité de cette élévation pour l'Orthodoxie ; pourtant nous avons trouvé la manière avec laquelle on a procédé, plus conforme à l'économie qu'à la stricte observance des règles canoniques. En effet, le fait d'élever quelque Église à la dignité patriarcale relève d'un concile œcuménique, ainsi qu'en témoignent les exemples des Pères. Mais nous-mêmes, nous référant plutôt au désir et au but, respectant le consentement donné au préalable au nom de notre Saint-Synode et préférant surtout augmenter la reconnaissance du pieux peuple serbe envers le Seigneur miséricordieux, dès à présent, nous nous rangeons à l'opinion et à la pratique de la sainte Église de Serbie, étant convaincus que nous aurons les suffrages approbateurs des autres vénérables patriarches ». (2)

En date du 22 mars /4 avril, le patriarche Dimitri remerciait Mgr Meletios et son synode et le priait d'annoncer aux Églises sœurs la reconnaissance officielle du titre patriarcal à lui concédé, afin que toute l'Église consacrât cette décision (3).

Les relations entre l'Église de Serbie et celle de Constantinople, bien qu'elles soient fréquentes, semblent parfois difficiles. En 1920, lorsque les prêtres serbes réclamèrent avec insistance de leurs évêques l'autorisation de contracter

(1) *Ekklesiastikè Alètheia*, XLII, 1922, p. 170.
(2) *Ibid.*, p. 172.
(3) *Ibid.*, p. 174.

des secondes noces, la question fut portée devant le patriarcat, qui fit une réponse assez dilatoire à cette question épineuse (1). Les délégués de l'Église serbe assistèrent aux conférences interorthodoxes réunies à Constantinople en mai 1923 par Mgr Mélétios (2). Mais sur d'autres questions il semble que l'attitude de l'Église serbe soit souvent en opposition avec les vues du patriarcat. A propos de l'Église orthodoxe tchèque, alors que Constantinople soutenait l'archevêque Sabbatios, Belgrade prenait parti pour l'évêque Gorazd (3) ; de plus la récente charte constitutionnelle de l'Église de Serbie semble vouloir ignorer systématiquement l'autorité que le patriarcat œcuménique revendique en dehors des territoires des autocéphalies. Elle ajoute, en effet, à la liste des métropoles du royaume, certaines éparchies que Constantinople ne peut reconnaître dans son ressort ecclésiastique : ce sont celles de Tchécoslovaquie à Prague, un diocèse serbo-orthodoxe aux États-Unis et au Canada, un autre en Russie subcarpathique à Louchacevo-Priaseph, un autre enfin à Zara (4). Récemment encore le patriarcat serbe voulait mettre le main sur le diocèse orthodoxe de Hongrie dont le siège est à Budapest, mais, au nom du canon 28 de Chalcédoine, le patriarcat œcuménique n'a pas

(1) Constantinople s'était déjà occupé de la question des secondes noces des prêtres, *id.*, XL, 1920, p. 25. L'Église serbe envoya près du Saint-Synode l'évêque de Zica, Mgr Nicolas, pour traiter la question, *ibid.*, p. 158. Une commission synodique constata qu'un second mariage des prêtres, après leur ordination, est contraire aux saints canons ; toutefois elle admit que, pour éviter le pire et par économie, l'Église serbe pourrait user de tolérance, *ibid.*, p. 165. On sait que celle-ci refusa d'admettre dans la suite les exigences de son clergé.

(2) Ses délégués furent le métropolite du Monténégro, Mgr Gabriel, et le professeur Milancovič. On peut trouver *id.* XLIII, 1923, p. 180, le mémoire que la délégation serbe présenta à la Conférence interorthodoxe, relativement aux secondes noces des prêtres et des diacres.

(3) Voir *infra*, ce que nous disons de l'Église tchécoslovaque, p. 111.

(4) *Ekklesia* a donné un bref résumé de cette charte, X, 1932, p. 31. *Pantainos* en a publié le texte.

cédé (1). L'Église serbe fut représentée à la conférence de Vatopédi par les évêques Nicolas d'Achrida et Émilien de Timok (2). Tout aussi peu bienveillante est l'attitude prise par le patriarche Barnabé de Serbie après que le patriarcat de Constantinople eut reçu le métropolite Euloge sous sa juridiction. Mgr Barnabé écrivit alors au représentant du métropolite Serge de Moscou, Mgr Éleuthère de Lithuanie, pour lui faire savoir qu'il avait rompu toute communion avec Mgr Euloge ; il ajoutait qu'il considérerait comme une condition *sine qua non* de la participation de l'Église serbe au pré-concile, la représentation de la seule Église russe tykhonienne (3).

(1) *Échos d'Orient*, XXXIII, 1934, p. 109.

(2) *Irénikon*, VIII, 1931, p. 97-107 ; on pourra relever l'attitude souvent tranchante du premier délégué serbe, le métropolite Nicolas d'Achrida. C'est lui qui, par son intervention brutale dans les affaires du couvent serbe de Chilandar au Mont-Athos, devait soulever de nouvelles difficultés entre son Église et le patriarcat. Le métropolite Gabriel du Monténégro fut envoyé à Constantinople pour régler à l'amiable les questions pendantes entre les deux Églises. Voir *Orthodoxia*, VIII, 1933, p. 118 et *Échos d'Orient*, XXXII, 1933, p. 377 et XXXIII, 1934, p. 109.

(3) Cette lettre, datée du 14 février 1932, fut publiée dans le bulletin de la métropole de Lithuanie « *Golos Litovskoj Pravoslavnoj Eparchii* ». Elle contient à l'adresse de la Grande Église cette phrase : « Convaincus nous aussi de la canonicité de la protestation du Remplaçant du trône patriarcal russe, le métropolite Serge, contre le patriarche œcuménique, à cause de l'admission du métropolite Euloge sous sa juridiction, nous avons également protesté contre les initiatives anticanoniques du patriarcat œcuménique, qui constituent une immixtion dans les affaires de l'Église russe, par les évêques de Novi-Sad, Irénée, et Émilien de Timok ». La lettre développe ensuite la nécessité de porter cette question devant le pré-concile, et elle insiste sur le fait que, seule, la fraction tykhonienne de l'Église russe devrait y être représentée, ceci encore contre le patriarcat, qui incline à y inviter les différentes branches de cette Église. Comment concilier l'attitude présente du patriarche Barnabé contre le métropolite Euloge avec l'appui que l'Église serbe et lui-même n'ont cessé de donner au métropolite Antoine et au Synode de Karlovcy, désapprouvés, eux aussi, par le métropolite Serge et, avant lui, par le patriarche Tykhon ? A la conférence de Vatopédi, le métropolite d'Achrida, Mgr Nicolas, ne déclarait-il pas, au nom de son Église, que celle-ci avait rompu toute relation avec Mgr Serge, qui avait déçu les espoirs qu'on avait mis

* * *

C'est d'Amérique que le patriarche Meletios revint pour occuper le siège de Constantinople. Il y avait fait un long séjour et avait été témoin des troubles constants qui déchirent là-bas les communautés orthodoxes, presque à l'état chronique. Sont-ce ces circonstances qui occasionnèrent la réorganisation de l'Église grecque orthodoxe américaine ? Un *tomos* synodique et patriarcal, en date du 8 mars 1908, avait confié, par économie, en raison des circonstances politiques et dans l'espoir d'une meilleure administration, la juridiction des paroisses de la *diaspora,* située hors des territoires des autocéphalies, à l'Église du royaume de Grèce. Cédant ses droits, le patriarche œcuménique s'était réservé la faculté de les reprendre lorsqu'il le jugerait opportun. C'est ce que fit le patriarche Meletios par un acte du 1er mars 1922 retirant et annulant le *tomos* cité du patriarche Joachim III (1). Les motifs qu'énumère l'acte patriarcal sont : la faillite des espérances qu'on avait mises dans l'Administration des paroisses par l'Église de Grèce, de l'inobservation des conditions posées en 1908, enfin la modification des circonstances politiques et la grande confusion issue de l'abandon provisoire de la juridiction du patriarche œcuménique. Reprenant l'exercice de ses droits, le patriarcat devait pourvoir à l'organisation ecclésiastique des territoires rentrés sous son autorité. Dans sa séance du 26 avril 1922, le Saint-Synode décida la formation d'un archevêque d'Amérique, dont un *tomos* patriarcal du 17 mai fixa les bases (2). Toutes les paroisses orthodoxes d'Amérique

en lui et il inclinait à inviter les métropolites, Antoine et Euloge à prendre part aux travaux. Voir *Irénikon, L'Église russe et les Églises orthodoxes autocéphales*, IX, 1932, p. 42.

(1) *Ekk. Al.* XLII, 1922, p. 129, *Πράξις ἄρσεως καὶ ἀκυρώσεως τοῦ προεδομένου πατριαρχικοῦ καὶ συνοδικοῦ ὑπὸ ἡμερομ.* 8 *Μαρτίου* 1908 *Τόμου περὶ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ Ἐκκλησιῶν.*

(2) *Ibid.*, p. 190 et 218, *Τόμος συστάσεως Ἀρχιεπισκοπῆς ἐν Ἀμερικῇ Βορείῳ καὶ Νοτίῳ.*

devaient être rattachées à cet archevêché, qui serait une des métropoles de l'Église œcuménique et occuperait la quinzième place dans le *Syntagmation*. Elle aurait à sa tête un archevêque dont l'autorité immédiate s'exercerait sur les villes de Philadelphie de Washington et sur la Pensylvanie ; trois évêques gouverneraient le reste du territoire, avec résidence à Chicago, Boston et San Francisco. Ces prélats se réuniraient en synode deux fois l'an et pourraient exercer les droits habituellement dévolus à ces assemblées pour l'élection de l'archevêque et des évêques suffragants (1), mais avec l'approbation du patriarcat. Les évêques auraient dans leurs diocèses les droits d'exercer leur juridiction pastorale et judiciaire, suivant les canons ; ils auraient à faire mémoire de l'archevêque durant la sainte liturgie et celui-ci ferait mémoire du patriarche. C'est l'évêque de Rodostolou, Mgr Alexandre, d'abord délégué de l'Église de Grèce en Amérique, puis délégué du patriarche, qui fut nommé premier archevêque d'Amérique.

La solution de la question américaine préconisée par le patriarche Meletios présentait d'inconstestables avantages, parce qu'elle unifiait sous une autorité ecclésiastique les différentes communautés. Elle ne parvint pourtant pas à y ramener l'ordre (2) : qu'il suffise pour le montrer de rappeler

(1) Les premiers évêques de Chicago et de Boston furent élus par le Synode de Constantinople, *ibid.*, XLIII, 1923, p. 128.

(2) Ce serait déborder de notre sujet que de raconter ici les péripéties que connaissent les Églises orthodoxes d'Amérique. Notons que dans les années 1921-1923, différents évêques y travaillaient pour le compte de leur patriarcat, ou bien plutôt pour eux-mêmes : le métropolite Germanos de Séleucie du ressort d'Antioche y était en 1921, *Échos d'Orient* XXI, 1921, p. 99 ; l'évêque de Neapolis, du patriarcat de Jérusalem, y visitait aussi des communautés, *Ekk. Al.* XLIII, 1923, p. 17, l'article de Mgr Kallinikos de Cyzique *Κανονικὴ Μελέτη περὶ τῶν ἐν 'Αμερικῇ ὑπὸ τῆς 'Εκκλησίας 'Ιεροσολύμων πραχθέντων* ; Mgr Alexandre, devenu archevêque d'Amérique et prélat du patriarcat, était en opposition avec le métropolite de Sparte, Mgr Germanos Troïanos, qui tenait son mandat d'Athènes, *ibid.*, et *Échos d'Orient*, XXII, 1923, p. 374 ; un peu plus tard, l'arrivée de Mgr Basile Combopoulos, métropolite de Chaldéa, compliqua

la mission confiée en mars 1930 au métropolite de Corinthe Damaskinos en qualité d'exarque patriarcal pour l'Amérique (1). Cette mission aboutit à la mise en disponibilité de l'archevêque Alexandre (2) et à la nomination de Mgr Athenagoras (3), métropolite de Corfou, au siège d'Amérique; ce dernier se débat au milieu de grosses difficultés et il a peine à maintenir son autorité tant sur ses ouailles que sur ses suffragants (4).

C'est peut-être en Amérique qu'apparaît le plus manifestement le chaos résultant du manque d'unité au sein des Églises orthodoxes. Presque chaque Église autocéphale y a sa hiérarchie (5) et, souvent, les prélats y travaillent les

encore les choses : d'abord du ressort de Constantinople, puis passé à celui d'Alexandrie, il fut dans la suite suspendu de toute activité épiscopale, *Ekk. Al.* XLIII, 1923, p. 345 et *Échos d'Orient*, XXIII, 1924, p. 224 ; plus tard il fut relevé des peines canoniques qu'il avait encourues, à condition de quitter l'Amérique, *Orthodoxia*, V, 1930, p. 260. Voir aussi sur les affaires d'Amérique les Chroniques publiées dans *Échos d'Orient*.

(1) Sur la mission confiée à Mgr Damaskinos, voir *Orthodoxia*, V, 1930, p. 131 et 260 ; l'encyclique de l'exarque aux fidèles d'Amérique, *id.*, VI, 1931, p. 142.

(2) Mgr Alexandre avait fait approuver un premier statut de l'Église d'Amérique en 1922, *Ekk. Al.* XLIII, 1923, p. 35-42, *Καταστατικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀμερικῆς Βορείου καὶ Νοτίου* et *Échos d'Orient* XXII, 1923, p. 479, qui en publie la traduction française. Ce premier statut fut amendé et approuvé en Octobre 1927 sous sa nouvelle forme par le patriarche Basile III, *Orthodoxia*, III, 1928, p. 176. La mise en disponibilité de Mgr Alexandre fut entourée de beaucoup d'égards, elle ne voulait pas sembler un blâme, *id.*, V, 1930, p. 261.

(3) *Ibid.*, V, 1930, p. 379, en même temps que Mgr Athénagoras était promu archevêque, les évêques de Chicago et de Boston étaient mis en disponibilité, voir aussi, *ibid.*, p. 425.

(4) Voir *id.*, IX, 1934, p. 97, la version officielle ; toute une presse en a beaucoup jasé, *Échos d'Orient*, XXXIII, 1934, p. 111.

(5) Rappelons la décision du patriarcat serbe de nommer un évêque pour les États-Unis et le Canada. Les Roumains ont aussi parlé d'en sacrer un (*Ekklesia* I, 1923-1924, p. 34, X, 1932, p. 404). L'Église de Russie est depuis longtemps établie en Amérique : en 1927, les évêques russes d'Amérique, placés sous la juridiction du métropolite Platon, dans le but de fortifier et d'étendre numériquement l'Église orthodoxe du Nouveau

uns contre les autres : dans une séance du 5 juillet 1922, le Saint-Synode de Constantinople décidait de communiquer aux patriarches d'Antioche, de Moscou et de Belgrade les décisions prises par lui au sujet de l'archevêché d'Amérique et les priait de collaborer à l'organisation de la nouvelle Éparchie (1).

Mais ce n'était pas seulement en Amérique que l'abrogation du *tomos* patriarcal de 1908 exigeait une réorganisation des paroisses orthodoxes de la diaspora. Il fallait aussi pourvoir à l'administration de celles de l'Europe. Dans une séance du 15 mars 1922, le Saint-Synode décidait la création d'un évêché orthodoxe d'Europe, en dehors des limites des autocéphalies ; le 24 du même mois, il précisait que cette nouvelle métropole porterait le titre de Thyatire et occuperait dans le *Syntagmation* la place de celle de Crète, elle même promue à la place occupée par la métropole de Bosnie, à présent détachée du patriarcat. Mgr Germanos de Séleucie, scholarque de l'École théologique de Halki, fut élu premier titulaire de ce siège (2). Un *tomos* du mois d'avril fixait les limites de la nouvelle métropole de Thyatire, appelée aussi exarchat de l'Europe occidentale et centrale, dont l'autorité s'exercerait là où s'arrêtaient les limites des

Monde, résolurent de procéder à la création d'une « Église autocéphale orthodoxe-catholique d'Amérique », qui réunirait sous sa juridiction tous les Orthodoxes du continent. C'est pourquoi ils déléguèrent l'archevêque Euthyme, syrien de naissance, qui fut élu président du Saint-Synode de l'Église autocéphale orthodoxe d'Amérique, dont la constitution fut officiellement promulguée le 1er décembre 1927. Le 19 décembre, le Saint-Synode et son président envoyèrent des lettres iréniques à tous les patriarches et à tous les chefs des Églises autocéphales déjà existantes. Seul, le Siège œcuménique semble avoir répondu, ou plutôt, par un bref adressé le 1er décembre 1928 à l'archevêque grec d'Amérique, Mgr Alexandre, le patriarche Basile III déclarait la nouvelle Église schismatique et privée de la communion universelle. Placés devant le fait de cette non-reconnaissance, les évêques russes, qui avaient signé l'acte de la constitution, durent annuler leurs signatures par recours au tribunal civil.

(1) *Ekk. Al.* XLII, 1922, p. 289.

(2) *Ibid.*, XLII, 1922, p. 142 et 182.

Églises autocéphales. Cette métropole relèverait directement du patriarcat ; son titulaire aurait les droits reconnus aux métropolites par les saints canons et il ferait mémoire du patriarche à la sainte liturgie, tandis que ses prêtres le nommeraient lui-même (1).

Le patriarche Grégoire VII, par un *tomos* du mois de septembre 1924, devait modifier les limites de la métropole de Thyatire et en créer une nouvelle pour l'Europe centrale avec siège à Vienne (2). Son titulaire fut Mgr Germanos d'Amasée, dont l'autorité devait s'étendre sur les communautés orthodoxes d'Autriche, de Hongrie et d'Italie. L'organisation intérieure de la nouvelle éparchie était analogue à celle de l'exarchat pour l'Europe occidentale.

Sous le patriarcat de Mgr Meletios, le Saint-Synode, dans une séance du mois de mars 1923, décida la fondation d'un évêché en Australie et en confia l'administration provisoire au chef de la communauté orthodoxe de Sydney (3). En mars 1924, le patriarche Grégoire VII promulgua le *tomos* d'érection de la nouvelle métropole, dont le premier titulaire fut le métropolite Christophore de Serrès ; ce choix devait réserver des mécomptes et, depuis, le métropolite fut démis et remplacé par Mgr Timothée, jusque là apocrisiaire de la Grande Église près du patriarcat roumain (4).

* * *

C'est d'un œil bienveillant que les cercles phanariotes suivirent, dès 1920, le mouvement de révolte qui anima une partie du clergé tchèque et le porta à se séparer de l'Église

(1) *Ibid.*, p. 193, *Τόμος πατριαρχικὸς καὶ συνοδικὸς περὶ ἱδρύσεως τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Θυατείρων καὶ Ἐξαρχείας Εὐρώπης Δυτικῆς καὶ Κεντρῴας.*

(2) Le *tomos* fut publié dans *Orthodoxia*, II, 1927/1928, p. 132.

(3) *Ibid.*, p. 130 ; le nouveau métropolite porterait le titre de *Ἱερώτατος Μητροπολίτης Αὐστραλίας, ὑπέρτιμος καὶ Ἔξαρχος πάσης Ὠκεανίας.*

(4) Mgr Timothée Evangelinidès fut promu le 19 novembre 1931. *Id.*, VI, 1931, p. 608.

romaine. A un moment où l'on pouvait se demander vers quelle confession se tourneraient les prêtres dissidents, de secrets espoirs agitaient les esprits (1). Mais dans la canalisation d'une partie de ce mouvement vers l'Orthodoxie, ce fut l'Église serbe et son représentant Mgr Dosithée de Nisch, qui eurent la part principale et c'est à Belgrade que le premier évêque tchèque orthodoxe, Pavlik-Gorazd, fut sacré par le patriarche Dimitri le 25 septembre 1921 (2). C'est presque dès sa naissance que cette nouvelle communauté se trouva divisée et la branche protestantisante, ayant à sa tête le Dr Farsky, se sépara de l'évêque Gorazd (3). Au début de 1923, la communauté orthodoxe de Prague se tournait vers Constantinople et demandait à être reconnue par la Grande Église ; en même temps elle priait le patriarche de sacrer lui-même l'archimandrite Sabbatios, récemment élu évêque de Prague (4). Personnellement le candidat pré-

(1) Voir *Ekk. Al.*, XL, 1920, p. 333 et 341, deux articles de Mgr Gennadios de Skopelo (aujourd'hui métropolite d'Heliopolis) : *L'Église indépendante tchécoslovaque et son organisation provisoire.* Le premier étudie les prodromes immédiats de la séparation de la nouvelle Église d'avec Rome ; le second analyse sa charte provisoire. L'A. na cache pas les tendances protestantisantes du Dr Farsky et de ses partisans et il appréhende le vague des déclarations dogmatiques contenues dans la charte ; son article est pourtant étrangement bienveillant, lorsqu'on le compare aux précisions données par M. d'Herbigny, dans son livre : *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie gréco-slave*, Paris, 1922, où le chapitre VII, intitulé : *Anglicans et Orthodoxes, parrains du schisme tchécoslovaque*, p. 119-126, est consacré aux origines de ce mouvement religieux. Voir aussi les études du métropolite de Cyzique, Mgr Kallinikos, *Ekk. Al.*, XLII, 1922, p. 309 et XLIII, 1923, p. 59 : l'A., non sans exagération, y évaluait à un million et demi le nombre des tenants de la nouvelle Église.

(2) *Échos d'Orient*, XXI, 1922, p. 118.

(3) *Ibid.*, p. 492, et XXII, 1923, p. 115. C'est Dosithée, qui a écarté le Dr Farsky de l'épiscopat à cause de ses tendances protestantisantes, et c'est dans cette décision qu'il faut chercher l'origine de la première division. Voir aussi d'Herbigny, *loc. cit.*. Mgr Dosithée avait également refusé d'approuver le catéchisme du Dr Farsky.

(4) C'est dans sa séance du 26 janvier 1923 que le Saint-Synode reçut communication de la demande tchèque. *Ekk. Al.*, XLIII, 1923, p. 39.

sentait des garanties : ancien élève du métropolite Antoine il devint directeur du séminaire de Kiev, puis, en 1920, archimandrite et successivement directeur du séminaire de Chelm et supérieur du monastère de Meltisky. Mais quelle était précisément sa position dans le conflit qui avait séparé le Dr Farsky de l'Évêque Gorazd ? Était-il agréé par l'Église de Serbie, qui jusqu'alors avait assumé la paternité de la nouvelle orthodoxie tchèque ? C'est ce que nous n'avons pu éclaircir. Les difficultés qui suivirent montrent plutôt que l'Église serbe vit malaisément le patriarcat intervenir dans une affaire qu'elle avait fait sienne.

Quoi qu'il en soit, le Saint-Synode du Phanar agréait la demande de la communauté de Prague. Au début de mars 1923 l'archimandrite Sabbatios arriva à Constantinople ; le samedi 3, le Synode proclama l'érection du nouvel archevêché orthodoxe de Tchécoslovaquie et, le dimanche 4 mars, le patriarche Meletios conférait la consécration épiscopale à l'archimandrite Sabbatios (1). Un *tomos* patriarcal déterminait les conditions d'existence de la nouvelle Église : fondée sur les saints canons, elle resterait en relations canoniques avec l'Église de Constantinople, sous la direction spirituelle de qui elle se trouvait placée ; l'évêque résidant à Prague porterait le titre d'archevêque de Prague et de toute la Tchécoslovaquie ; un synode composé présentement de trois évêques, celui de Prague et ceux de Moravie et de Russie subcarpathique, se réunirait deux fois l'an sous la présidence du premier ; il aurait tous les pouvoirs canoniques et il serait responsable devant le siège de Constantinople de l'observation régulière des canons. Présentés par le clergé et le peuple, les évêques seront élus par le synode et approuvés par l'archevêque ; ce dernier sera confirmé par le patriarche, qui, jusqu'à la complète organisation de l'Église,

(1) *Ibid.*, 1923, p. 54 et 64. Le Saint-Synode déclarait recevoir la nouvelle Église « *ὑπὸ τὴν πνευματικὴν χειραγωγείαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαχείου.* » *Échos d'Orient*, XXII, 1923, p. 246.

approuvera aussi les évêques ; ceux-ci devront être diplômés d'une faculté de théologie orthodoxe et ils devront avoir passé au moins trois ans dans les degrés inférieurs de la hiérarchie. Les tribunaux diocésains et métropolitains fonctionneront normalement et celui du patriarcat tiendra lieu de cour d'appel suprême ; c'est de lui aussi que l'on recevra le saint chrême (1).

Ce *tomos* ne diffère guère de ceux qui furent promulgués par le Phanar en semblable circonstance ; il faut pourtant remarquer qu'il se trouvait, en l'occurrence, en face d'un groupement orthodoxe habitant hors des limites des territoires considérés habituellement comme de son ressort immédiat. C'est pourquoi le document patriarcal a soin de déclarer : « Nous rendant donc avec amour à la demande des enfants de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie et écoutant la voix de notre devoir pastoral, qui est de pourvoir aux besoins des paroisses orthodoxes se trouvant en dehors des limites des saintes Églises locales, nous avons décidé, agissant avec notre Saint-Synode de prélats, de régler par un acte canonique les affaires de l'Orthodoxie en Tchécoslovaquie... » C'était une nouvelle application des principes rappelés plus haut. Il ne semble pas que l'initiative du patriarche Mélétios ait été mal acceptée à ses débuts, puisque le métropolite Antoine lui écrivait pour l'en féliciter, lui demandant seulement de réserver ses droits sur la Galicie, dont il portait le titre (2). Mgr Euloge émit bien une protes-

(1) *Ibid.*, p. 69, *Τόμος περὶ ἱδρύσεως τῆς Ὀρθοδόξου Ἀρχιεπισκοπῆς Τσεχοσλοβαχίας*. La traduction française en fut donnée par les *Échos d'Orient*, XXII, 1923, p. 481 ; voir aussi *Ekk. Al.*, *Ibid.*, p. 71, la lettre patriarcale adressée à la communauté orthodoxe de Prague et annonçant l'érection de l'archevêché et le sacre de l'archevêque Sabbatios.

(2) Mgr Antoine, métropolite de Kiev et président du synode des évêques russes de Karlovcy, s'était fait nommer, en 1910, par le patriarche de Constantinople Joachim III, à la dignité d'exarque du patriarche œcuménique pour la Galicie et la Russie subcarpathique. Cfr D'HERBIGNY, *Psychologie religieuse des Russes*, *Orientalia Christiana*, III, 1924, p. 61, où l'A. cite la biographie du métropolite Antoine, publiée par les *Nouvelles Ecclésiastiques* d'Août 1923, nº 15-16, p. 81.

tation en revendiquant la juridiction sur les communautés russes de Tchécoslovaquie, mais une réponse synodale lui signifia que les communautés orthodoxes, à quelque nationalité qu'elles appartinssent, seraient dorénavant placées sous la juridiction de l'archevêque de Prague (1).

Pourtant Mgr Sabbatios ne put établir fortement son autorité. L'*Orthodoxia* du 30 novembre 1926 consacrait une note à l'Église de Tchécoslovaquie, où elle annonçait que le métropolite d'Europe centrale, Mgr Germanos d'Amasée, avait reçu mission de se rendre auprès du Patriarche Dimitri à Belgrade, puis à Prague, où le sérieux de la situation exigeait qu'on lui conférât le titre d'exarque (2). Que s'était-il passé ? (3) Le 22 novembre 1925, l'assemblée générale des orthodoxes de Tchécoslovaquie décida de ne plus reconnaître Mgr Sabbatios et elle se tourna vers Mgr Gorazd, s'inféodant ainsi au patriarcat serbe et se détournant de celui de Constantinople. L'archevêque fit alors appel au patriarche Basile III. Sa lettre renseigne pleinement sur la situation : il y déclare que les fidèles se sont détournées de lui à cause des intrigues de l'évêque Gorazd, qui ne tient aucun compte de l'autorité établie par Constantinople dans le pays. Fait plus dommageable encore pour la paix de l'Orthodoxie, c'est avec la bénédiction du patriarche serbe que travaille Gorazd et, le gouvernement ayant tendance à le soutenir, la situation de l'archevêque est devenue intenable (4). Que pouvait faire le patriarche Basile pour remédier

(1) *Ekk. Al.*, XLIII, 1923, p. 129.

(2) *Orthodoxia*, I, 1926, p. 334. La question tchèque devait faire l'objet des études du Saint-Synode, *id.*, III, 1928, p. 249 et 403 ; p. 351, le métropolite de Thyatire, après un séjour à Prague, envoyait un rapport au patriarcat, voir aussi, IV, 1929, p. 183.

(3) *Échos d'Orient*, XXVI, 1927, p. 115, où l'on peut trouver le texte de la lettre de Mgr Sabbatios au patriarche Basile III.

(4) Sur les interventions du patriarcat serbe, l'*Ekklesia* nous livre quelques détails. La charte constitutionnelle de l'Église tchèque rattache celle-ci au synode de Serbie ; c'est avec les représentants de ce dernier que le gouvernement tchécoslovaque traita du statut financier de l'É-

à la situation ? Les revues sont très sobres de renseignements sur la question. Il semble que le patriarcat œcuménique se soit heurté à la volonté de l'Église de Serbie de ne point lui abandonner l'Orthodoxie tchécoslovaque ; la preuve en serait que sa nouvelle charte constitutionnelle mentionne parmi les métropoles du patriarcat serbe celles de Prague et de Russie subcarpathique.

HIÉROMOINE PIERRE.

(*A suivre*).

glise orthodoxe, VI, 1928, p. 133 ; le patriarche serbe, à qui le gouvernement tchèque a confié la direction de l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, y a envoyé l'évêque de Vitolion, Mgr Joseph, IX, 1931, p. 63.

Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours

(Suite) (1).

Les quatre premiers modes sont appelés authentes et les quatre derniers, qui nous restent à étudier portent le nom de plagaux. Mais notons immédiatement que, si ces deux dénominations sont communes à la musique religieuse byzantine et au chant grégorien, leur classement est différent de part et d'autre. En plain chant, ce sont les modes pairs qui sont dits plagaux des modes impairs, tandis qu'en psaltique, ce sont les quatre derniers modes qui sont plagaux des quatre premiers.

Quel est maintenant le rapport entre le mode authente et son plagal ? Y a-t-il entre eux dépendance ou filiation ? Les maîtres de la musique grégorienne n'osent se prononcer sur ce point. Généralement on se contente de dire que les deux modes « se touchent ». Le mode authente est formé d'une quinte grave suivie de sa quarte aiguë ; le mode plagal transporte au grave la quarte supérieure de son authente.

Dans la musique byzantine, les choses sont beaucoup moins claires : le point de « touchement » manquera souvent, la partie commune fera défaut. Et alors ? H. Riemann croyait avoir trouvé une solution, de principe seulement, évidemment. Le plagal, disait-il, serait la transformation de la gamme de l'authente par l'emploi du tétracorde *synem-*

(1) *Irénikon*, X, 1933, p. 225 sq. et 235 sq.

menon au lieu du disjoint. Malheureusement cette affirmation ne trouve pas suffisante confirmation dans les pièces du répertoire byzantin. M. Rebours émit l'idée que, primitivement, les modes plagaux étaient liés à la quinte inférieure de la gamme du mode authente correspondant et que les transpositions effectuées plus tard auraient fait perdre ce caractère. Mais si l'on veut admettre que, dans certains cas, une transposition a pu assimiler presque l'authente à son plagal (c'est le cas des premier et cinquième modes : cependant ce dernier reste bien distinct et continue à être traité en cinquième mode et non en premier), il ne faut pas oublier que ce n'est pas la seule position dans l'échelle des sons qui constitue en mode, mais sa constitution intérieure propre, le rapport de ses intervalles entre eux, les notes d'appui et de repos, etc... et que, dût-il être placé sur le même degré que son concurrent, un mode se distinguera toujours en lui.

Une chose est certaine : en général, les modes plagaux emploient la même gamme que leur authente : le premier et le cinquième sont diatoniques, le deuxième et le sixième sont chromatiques, le troisième et le septième, enharmoniques, le quatrième et le huitième, diatoniques. On peut ajouter qu'ils portent des désignations correspondantes :

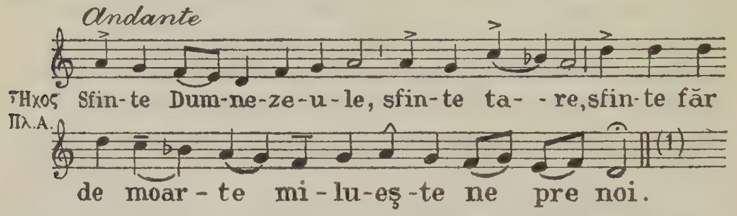
le premier est nommé	*dorien,*	le cinquième *hypodorien*
deuxième	*lydien,*	sixième, *hypolydien*
troisième	*phrygien,*	septième, *hypophrygien*
quatrième	*mixolydien*	huitième, *hypomixolydien.*

Ces désignations antiques désignent, semble-t-il, quelque parenté, une sorte de filiation. Enfin, on peut remarquer la ressemblance de leurs clefs dont les signes sont eux aussi très anciens et bien antérieurs à la réforme de Chrysante.

Bref, on peut dire que la question est loin d'être résolue et qu'elle attend quelque éclaircissement du développement des études musicologiques.

LE CINQUIÈME MODE.

Comme nous venons de le dire, il utilise la gamme diatonique comme le premier. En voici un exemple (1) :



Saint est Dieu, saint fort, saint immortel, ayez pitié de nous.

Cette pièce comprend trois parties séparées de deux césures qui l'une et l'autre se font sur *la*. Cependant elles ont un caractère bien différent. La première fois, *la* donne nettement l'impression de cadence imparfaite, surtout à cause de la marche ascendante qui la précède, tandis que la deuxième, c'est une simple cadence suspensive sur la quinte. Nous touchons ici un point qu'il faut remarquer : toute cette pièce est d'un caractère très aisément saisissable par des oreilles occidentales : c'est un morceau en mineur authentique, sans sensible, car la fonction de la sensible est essentiellement d'amener la tonique qui est ici évitée. La deuxième cadence dont nous avons parlé est une cadence sur la quinte dominante. L'importance mélodique du *la* est encore soulignée sur *eş* de *milueşte*. De plus tout le morceau se plie sans violence à une mesure 2/4 ayant toujours son temps fort sur un accent principal ou secondaire et sur les notes suivantes : *la-fa-fa-la* ; *la-do-la* ; *ré-ré-do-la-fa-la-fa-ré* : toutes notes harmoniques, les autres n'étant que de simple passage.

Pourtant notre pièce ne sort pas du cadre byzantin, quoi-

(1) STUPCANU, *Metoda pentru a invăţa psaltichia*, Bucarest, 1932, 2e édit. p. 30.

que la cadence finale sur *ré* ne soit peut-être pas la plus générale au cinquième mode.

Il semble en effet que ce mode, bien plus que d'autres qui peuvent avoir certaines affinités avec l'esprit moderne, soit un des points de contact entre l'Orient et l'Occident. Entre les cultures gréco-romaine et byzantine, il y a sûrement communauté d'esprit musical. Seulement, comme en bien d'autres domaines, le champ musical a été cultivé selon une technique qui a différemment évolué, qui a subi des influences très diverses. L'Occident antique touchait les extrémités du monde connu et, naturellement actif, il s'est développé suivant une ligne bien particulière. Les Byzantins, eux, touchaient aux peuples proprement orientaux. Pour ce qui concerne le sujet de nos études, il faut remarquer que, ne connaissant aucune instrumentalisation sérieuse de la musique, ils ne disposaient que de la seule voix comme moyen d'expression et qu'ils ont été ainsi forcés de la développer en finesses qui déroutent notre oreille ou lui échappent. Mais leur art musical n'est pas chose tout-à-fait étrangère au nôtre. C'est une expression bien originale du beau et elle mérite d'attirer l'attention de nos artistes et de nos musicologues.

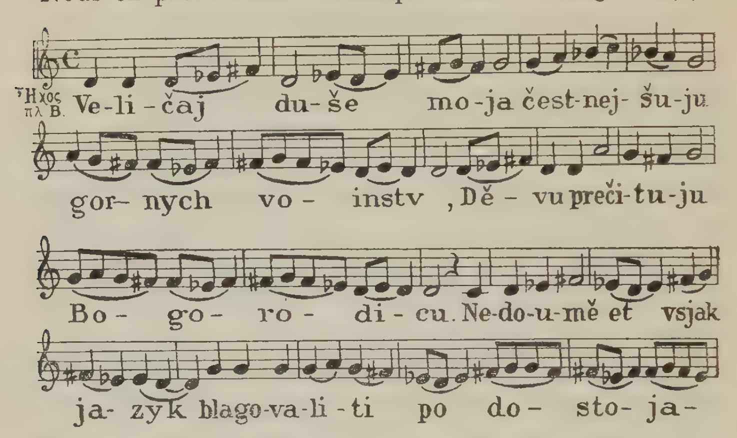
LE SIXIÈME MODE.

Nous rentrons cette fois en plein Orient et touchons à un art très différent de celui dont relève le morceau précédent. Si le cinquième mode est un point de contact avec l'Occident, le sixième en est un avec l'Orient turco-arabo-persan : la presque totalité des auteurs du moins le rattachent à l'Orient non byzantin. C'est lui que l'on retient volontiers comme caractéristique de l'Orient en général et des Églises de ces contrées (1). Il déplaît franchement à l'Occidental

(1) Nous avons déjà fait remarquer la prédilection populaire pour les

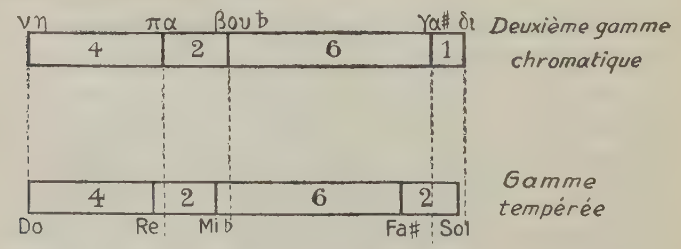
qui ne s'y est pas accoutumé, pour son caractère d'extrême mollesse et très plaintif.

Nous en prendrons un exemple chez les Bulgares (1).

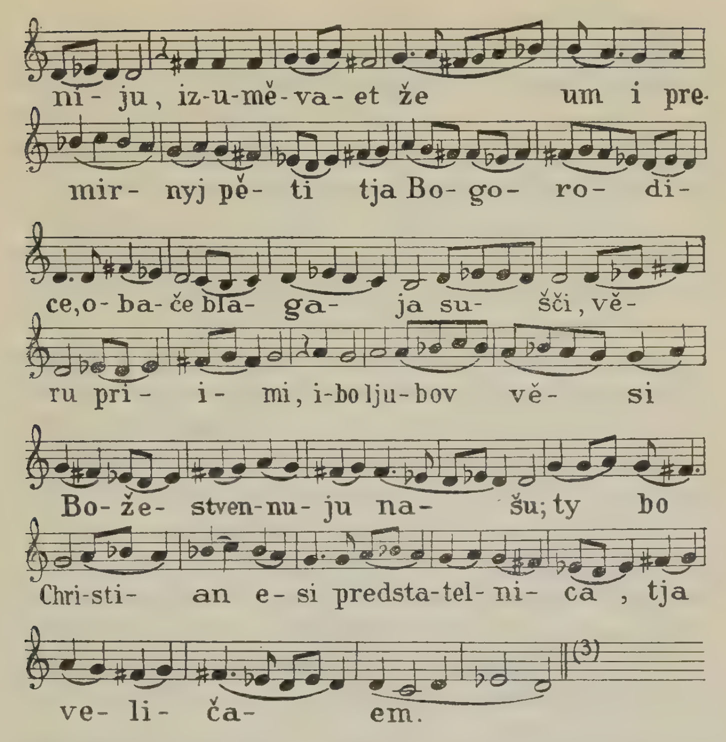


mélodies de ce genre, *l. c.*, p. 237, n. 1. Tous les auteurs les jugent comme nous l'avons fait.

(1) Mégalynaire et hirmos de la neuvième ode du Canon de la Théophanie (6 janvier). Fedorov, *Božestvennaja Liturgija*, II, Plodiv, 1897, p. 19. Comme l'édition que nous citons est écrite en notation occidentale, nous la reproduisons telle quelle en nous bornant à remarquer que, selon notre système de notation, le *mi* et le *si* ne devraient être baissés que d'un quart de ton tandis que le *fa* devrait être élevé de trois quarts de ton. Sur le piano, le *mi* et le *si* ainsi abaissés correspondent, à peu près aux *mi* et *si b* tandis que notre *fa* surélevé est un *fa* dièze forcé. C'est ce que rendra sensible le diagramme suivant :



Nous avons divisé le premier tétracorde *ré-sol* en neuf parties, comme le font les Byzantins, ou en dix selon les divisions de la gamme tempérée.



Magnifie, ô mon âme, celle qui est plus vénérable que les armées célestes, la très pure Vierge, Mère de Dieu.

Aucune louange ne parvient à vous célébrer comme il convient et un esprit, même surhumain, a le vertige en vous chantant, Mère de Dieu. Cependant, dans votre bonté, recevez notre foi, vous qui savez notre amour pour Dieu. Vous êtes le secours des chrétiens, nous vous magnifions.

Le sixième mode du genre stichiraque connaît, comme notes de cadence, *sol,* parfois *la* et *ré. Ré* est note finale et note sur laquelle on tient l'ison. La première phrase, *Veličaj duše moja čestnějšuju gornych voinstv* donne toute la tessiture de la pièce. Les autres, à part quelques passages inter-

calés pour rompre la monotonie, ne font que la reprendre en la modifiant plus ou moins (1).

Ce thème mélodique comprend une partie ascendante de *ré* à *sol*, où l'on fait une cadence imparfaite (*Veličaj duše moja*) et une partie descendante qui aboutit à ré (*gornych voinstv*) ; elles sont séparées par un motif central (*čestnějšuju*). Dans la partie ascendante et descendante, le *ré* affirme son importance ; elle est capitale : c'est de lui que le mouvement part et vers lui qu'il revient. La note *fa* n'a pas partout même fonction : dans la première mesure, on la posera délicatement pour bien délimiter le motif initial ; au début de la troisième (sur la syllabe *mo*) elle sert à amener le *sol* et possède la force attractive d'une véritable sensible. *Mi* n'est pas nécessairement note de passage mais le modeste deuxième degré de notre échelle moderne. *Sol* est une vraie et forte dominante, pivot de modulation dans un autre mode quoique ce ne soit pas la quinte de la tonique mais seulement sa quarte. Quant à la quinte *la*, son importance n'est nullement comparable à celle de *sol* ; sur la syllabe *gor*, elle est plutôt simplement le moyen de rattacher le développement harmonieux qui précède au motif fondamental. Quoique placée sous le premier temps de la mesure, elle ne recevrait la force rythmique correspondant à sa place qu'en brisant le mouvement. Ailleurs, elle est simple note de passage (par exemple sur *Bo*, à la onzième mesure). Dans cette pièce, *la* est bien la note ajoutée au tétracorde *ré-sol* pour amener le passage au tétracorde supérieur. Car, suivant ce que nous avons exposé dans notre premier article, le tétracorde inférieur *ré-sol* pourrait être suivi d'un second tétracorde semblable, *la-ré*. Mais dans notre pièce cela ne semble pas avoir lieu, car on n'y trouve ni le *do* haussé de

(1) Ces sortes de chant bulgares ne sont que des mélodies byzantines de l'école de Chrysante auxquelles on a appliqué une traduction slavone du texte grec original. Ces adaptations, naturellement, doivent parfois manquer un peu d'aisance.

trois quarts de ton ni le *ré* (1). Nous croyons plutôt nous trouver ici en présence d'une modulation dans le genre diatonique, (avec *si b*) partant de la base *sol* (sur les mots *čestněšuju, premirnyi* et *Christian esi* 1re, 5e et 10e ligne). Parfaitement soudés au reste, ces passages sont une très agréable diversion. La quinte *ré-la* sur le mot *prečistuju*, nécessitée par la reprise de la cadence n'est pas du meilleur effet. Par contre, le *do* inférieur au début du membre de phrase *Nedouměet* (3e ligne) est un très heureux emploi de la *προσλαμβανομένη*. Il conduit à un élargissement de la formule primitive sur *vsjak jazyk* parfaitement préparé par l'insistance sur *mi* au mot *uměet.* Un peu plus loin, sur les mots *izuměvaet že um* nous trouvons un balancement très intéressant (sur les syllabes *že um*) qui, par une sorte de renversement, produit l'effet d'une apogiature très habilement continuée par le passage modulant qui suit. Le passage *obače blagaja sušči* est un peu perdu dans l'exposition musicale : on ne voit pas bien la raison de cette descente : sans doute le compositeur a-t-il été dérouté par la longueur du texte. Notons enfin, pour finir, que la formule *do-ré-mi b-ré* notée d'un ritardando est une ajoute du chantre pour indiquer à l'officiant que le morceau est terminé. C'est une sorte de cadence plagale.

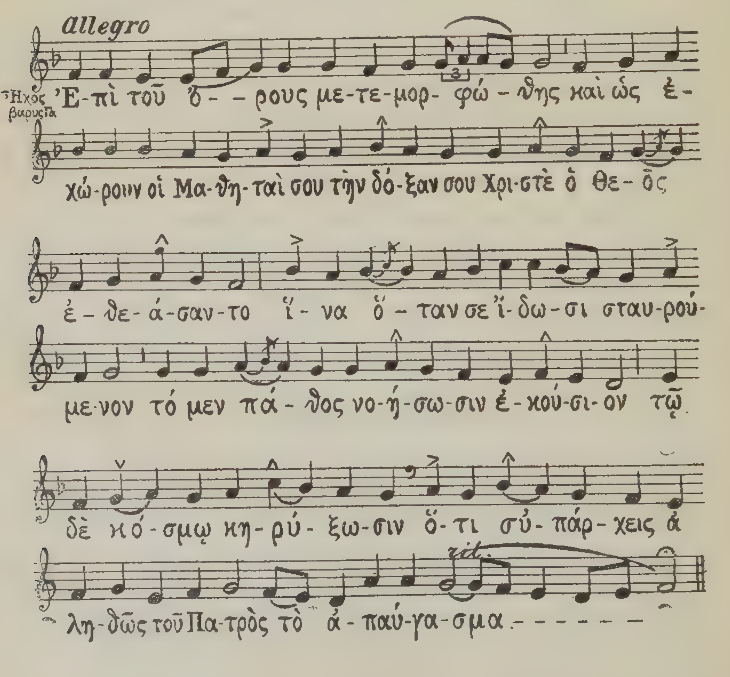
SEPTIÈME MODE.

Le septième mode emploie la gamme enharmonique, gamme tempérée, comme nous l'avons dit dans notre pre-

(1) *Irénikon,* X, 1932, p. 235 sq. Ce qui m'amène surtout à ne pas reconnaître la présence du second tétracorde est avant tout l'absence de *ré,* car le *do* naturel pourrait facilement s'expliquer par la fameuse loi d'attraction qui aurait diminué un peu sa valeur tonale à cause précisément de l'absence de ce *ré.* Il est pourtant un passage où l'on pourrait reconnaître ce tétracorde supérieur, c'est aux mots *ibo ljubov věsi* où le sol long est suivi de trois *la* également prolongés qui s'affranchissent du sol ; mais immédiatement ce mouvement prend fin et *la* rentre dans son modeste rôle d'introducteur de la cadence.

mier article (1) : son *ζω* = *si* sera donc continuellement baissé.

Il ya a deux formes de septième mode : l'une est franchement enharmonique et a *fa* pour base ; l'autre, qui a pour base *si* inférieur et emploie une bonne partie des cadences du premier mode, se rattache plutôt à la gamme diatonique. Aussi maints auteurs le rattachent-ils au premier mode et l'appellent-ils *πρωτο-βαρύς*. La constitution de ce mode intrigue les savants : on comprend mal qu'il soit basé sur *si*. Faut-il traiter les cadences qui se font sur lui en cadences sur la fondamentale ou en cadences intenses, ce qui supposerait une tonique *sol* ? Bien plus, ce *si* n'est pas toujours naturel, il est parfois bémolisé ! (2)



(1) *Ibid.*, p. 239, *sq.*

(2) Pour plus de détails, voir PETRESCU, *Les idiomèles de l'office de Noël.* Paris, 1933, p. 19, où l'on trouvera un essai pour retrouver la place de ce mode dans les gammes anciennes.

Vous Vous êtes transfiguré sur la montagne et lorsque les apôtres s'en retournèrent, ils avaient contemplé votre gloire, Christ, Dieu, afin que, lorsqu'ils Vous verraient crucifié, ils réfléchissent que votre passion était volontaire et qu'ils annonçassent au monde que Vous êtes vraiment l'éclat du Père (1).

Cette pièce est un exemple de septième mode enharmonique. Sa base est *fa*, ses cadences imparfaites se font sur *sol* ou *ré*, sa cadence parfaite et finale est sur *fa*.
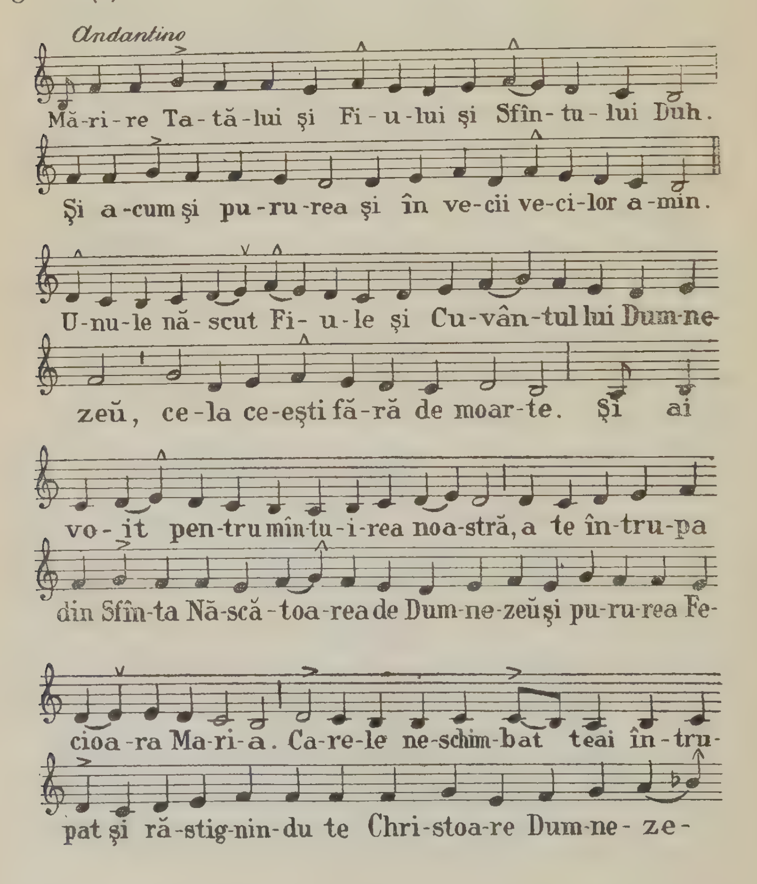
A la différence du morceau analysé précédemment, celui-ci se distingue par une très grande variété : plus de répétition plus ou moins servile du même motif.

La première phrase va de **Ἐπι τοῦ ὄρους** jusque **ἐθεάσαντο**. Sa première partie, qui finit sur la cadence imparfaite *sol* a cette note pour corde récitative ; *fa* et *la* jouent autour de ce sol, sauf les deux *fa* du début. Le deuxième *mi* (sur la première syllabe de **ὄρους**) prive le *fa* précédant de son importance qui passe au groupe *mi-sol-si b* ainsi qu'il apparaît dans la deuxième partie de la phrase, où la corde récitative est *si b* qui, après le *sol* de la cadence précédente, fait impression de dominante. Il faut la répétition d'un *la* accentué (sur **μαθηταί**, sur **Χριστέ**, sur **ἐθεάσαντο**) pour rendre à la tonique son importance et cela malgré le double *sol* sur **Θεός** qui a décidément repris sa seconde place. Avec **ἵνα** qui introduit la seconde phrase, la mélodie rebondit à *si b* mais c'est pour s'établir sur *la* accentué (dernière syllabe de **σταυροῦ**) et venir se reposer sur *sol*, qui de nouveau est cadence imparfaite légère ; le membre suivant se termine sur la seconde cadence imparfaite du mode, *ré*, après avoir marqué les notes accentuées *la* et *fa*. Dans la suite, la mélodie évite d'accentuer *fa* et *la* en s'appuyant surtout sur *mi* et *sol* pour arriver à *do* accentué (le seul

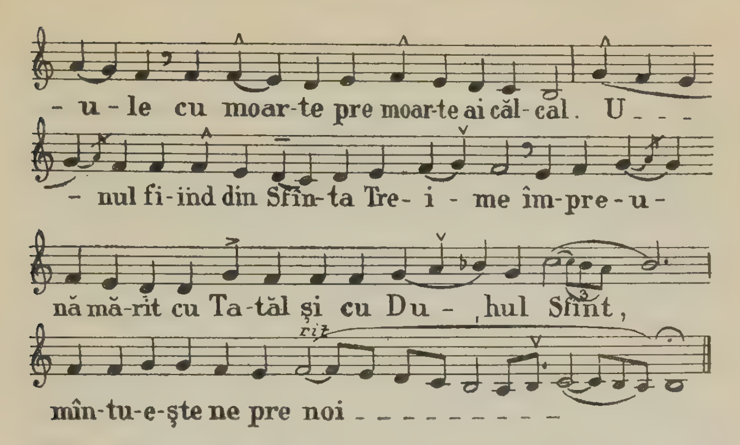
(1) Kondakion de la fête de la Tranfiguration. PROGAKI, *Μουσικὴ Συλλογή*, Constantinople, 1910, p. 28. Ce livre est une des meilleures éditions actuelles de musique liturgique.

de la pièce) et aboutir enfin à un dernier *sol* qui s'affirme, cette fois, beaucoup plus hardiment comme cadence (sur *πατρός*) malgré le *si b* accentué de *σὺπάρχεις*. Elle se termine en rittardendo sur la cadence finale *fa*.

Voici maintenant un exemple de septième mode sur *si* grave (1).



(1) Nifon PLOESTEANU, *Muzica bisericească*, Bucarest, 1902, p. 111. Cette pièce est la traduction du chant célèbre *'Ο Μονογένης Υἱός* qui s'exécute au début de la liturgie.



Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

O Fils unique et Verbe de Dieu qui, étant immortel et ayant daigné Vous incarner pour notre salut de la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, Vous vous êtes fait homme sans changement, avez été crucifié, avez écrasé la mort par la mort, ô Christ notre Dieu, Vous qui êtes un de la sainte Trinité, glorifié avec le Père et le Saint-Esprit, sauvez-nous !

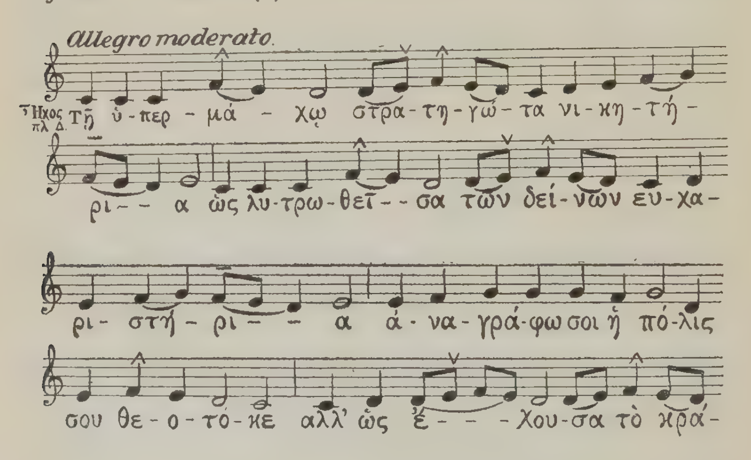
La cadence sur *si* grave revient jusque six fois et elle termine chaque fois une phrase grammaticale, c'est la cadence parfaite. Lui est assimilée, la cadence sur *ré*, comme au premier mode, mais avec une moindre force conclusive (sur *noastră*). La cadence imparfaite se fait sur *fa*, sur les mots *Dumnezeu*, *Dumneseule*, *Treime*, *noi*. Est considérée aussi comme cadence imparfaite le *si* aigu, sur *Sfînt*. Remarquons la force attractive très prépondérante de la finale *si* : on sent son influence à travers toute la phrase. *Fa*, la dominante, doit partager son influence avec *sol* qui pourrait même servir de adence imparfaite. Cependant, *fa* est marqué douze fois soit par un accent mélodique, soit par un allongement et *sol* onze fois. Comme note récitative, c'est manifestement *fa* qui prime.

HUITIÈME MODE.

On pourrait croire que le huitième mode, qui a pour base la gamme diatonique de *do*, est le plus proche de la musique occidentale. Or en réalité, il en est bien plus éloigné que le cinquième, quoiqu'il nous paraisse le plus naturel, le plus facilement abordable sans aucune modification artificielle (1).

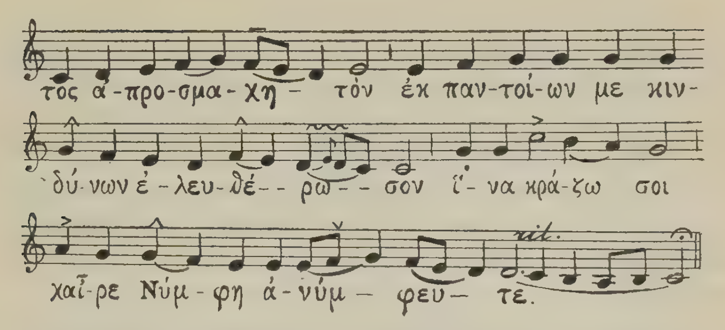
Il semble que l'oreille orientale ne soit pas de notre avis. Les psaltes transforment en effet la sous-dominante en dominante et celle-ci en tonique avec la plus grande facilité. En réalité, l'Oriental n'a pas, je parle naturellement des milieux populaires non influencés par la musique occidentale, le sentiment de notre mode majeur.

Comme exemple, nous donnerons le célèbre kondak de l'hymne Acathiste (2).



(1) Voir cependant ce que nous dirons de la transformation de cette gamme diatonique en chromatique, cfr. *loc. cit.*, p. 237.

(2) PROGAKI, *Μουσικὴ Συλλογή*, Constantinople, 1910, p. 21.



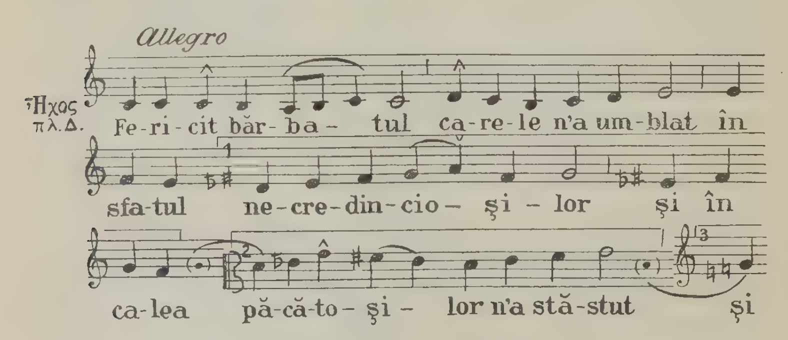
A l'invincible stratège, moi, votre ville, je vous dédie un hymne de victoire, une action de grâces pour avoir été délivrée d'un terrible danger, Mère de Dieu ! Mais avec votre pouvoir irrésistible délivrez-moi de tout danger pour que je m'écrie : Salut Vierge immaculée.

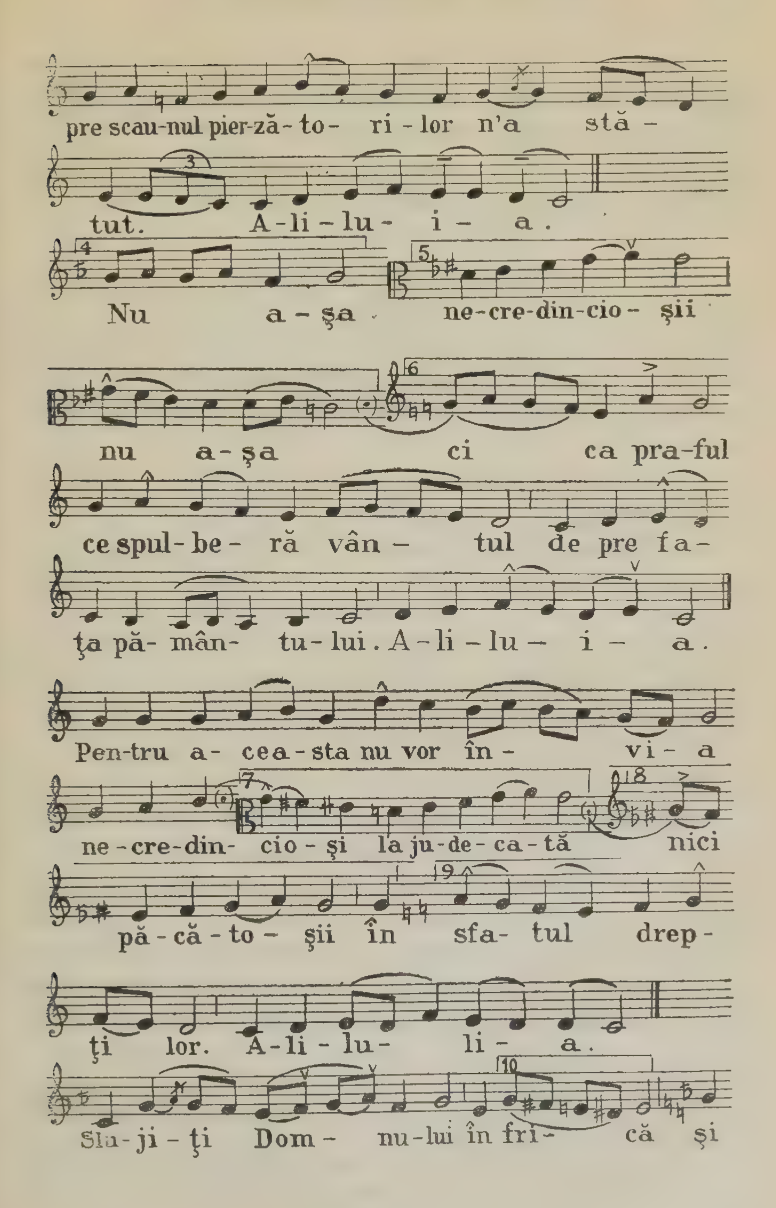
Dans ce morceau les cadences intérieures se font trois fois sur *mi*, une fois sur *sol*, deux fois sur *do* ; cette note est cadence intérieure parfaite et aussi cadence finale. Elle divise notre pièce en trois phrases : *Τῇ ὑπερμάχῳ... Θεοτόκε* ; *ἀλλ' ὡς ἔχουσα... ἐλευθέρωσον* ; *ἵνα κράζω...* à la fin. Les deux premières ont une construction semblable ; toutes deux se composent d'un premier membre partant de la tonique *do*, dont la sphère d'influence est vite délaissée mais qui se réaffirme à la cadence *mi* rappelant très clairement le *do* pré-entendu, tandis qu'à l'intérieur c'est le *fa* qui domine, soutenu par deux repos sur *ré*. Vient ensuite le second membre qui conclut en s'élevant de *mi* à *sol*, corde récitative et dominante, sur laquelle la mélodie s'arrête un instant en le prolongeant pour rapidement redescendre vers la cadence parfaite. Mais il faut noter que ce thème fondamental, appliqué à des textes de longueur différente, est traité avec une grande liberté. Dans la première phrase, le premier membre est répété deux fois sans modification ; et il est suivi immédiatement du second. Dans la phrase

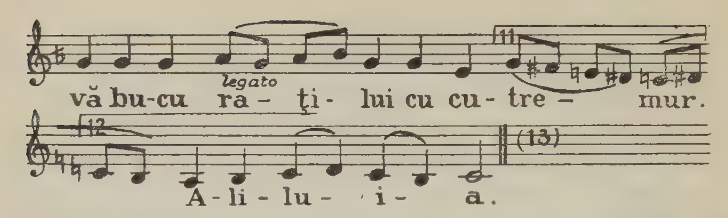
suivante, au contraire, nulle répétition, l'arsis du premier membre et la thésis du dernier sont adoucies en une sorte de mouvement enveloppant. Ces deux phrases forment l'exposé méditatif auquel succédera la prière. Celle-ci est introduite par une brusque explosion partie de *sol* pour s'élancer sur *do*, y insister comme sur un cri (sur le mot *κράζω*), redescendre ensuite sur *sol* et se terminer, en regagnant lentement la tonique, dans l'expression de la louange admiratrice.

Notons encore pour finir, que dans cette pièce, la gamme apparaît nettement comme composée de deux tétracordes *do-fa, sol-do* et que les cadences intérieures se font en conséquence non sur la quinte *sol* mais sur la tierce *mi*.

Nous terminions notre premier article sur cette remarque : « Les byzantins aiment la variation dans l'emploi des gammes : l'homotonie, dans une pièce un peu longue, leur semble facilement monotonie. A vrai dire, ils sont de vrais maîtres dans l'art de moduler » (Loc. cit. p. 242). Nous allons en donner un exemple très caractéristique. Il est extrait du chant du premier cathisme du Psautier. C'est une mélodie grecque de Pierre de Péloponèse, appliquée au texte roumain par A. Pann. Ce n'est pas une simple adaptation, c'est une véritable refonte.




pre scau-nul pier-ză-to- ri-lor n'a stă-
tut. A-li-lu- i- a.
Nu a-şa ne-cre-din-cio-şii
nu a-şa ci ca pra-ful
ce spul-be-ră vân- tul de pre fa-
ţa pă-mân- tu-lui. A-li-lu- i- a.
Pen-tru a- cea-sta nu vor în- vi- a
ne-cre-din- cio-şi la ju-de-ca-tă nici
pă-că-to- şii în sfa- tul drep-
ţi lor. A-li-lu- li- a.
Sla-ji-ţi Dom- nu-lui în fri- că şi



Bienheureux l'homme qui n'a pas fréquenté les réunions des impies, qui ne s'est pas engagé dans la route des pécheurs et qui ne s'est pas assis dans la chaire de pestilence. Alleluia.

Il n'en est pas ainsi des pécheurs, il n'en est pas ainsi mais ils sont comme la paille que le vent disperse à la surface de la terre. Alleluia.

C'est pourquoi les impies ne ressusciteront pas au jugement, ni les pécheurs au conseil des justes. Alleluia.

Servez le Seigneur avec crainte et réjouissez-vous avec tremblement. Alleluia (1).

Cette mélodie est un frappant exemple de la facilité avec laquelle les Byzantins passent du diatonisme au chromatisme ou à l'enharmonisme.

Pour faciliter nos explications, nous avons numéroté les modulations qu'il contient.

Le premier verset donné commence avec la gamme diatonique du huitième mode. Mais dès la seconde ligne (nº 1). celui-ci est délaissé pour faire place au sixième (deuxième gamme chromatique). Notons qu'il n'est pas ici question de déformation du huitième mode. Une telle déformation aurait amené une modification de la gamme de ce mode, *ré* aurait été abaissé d'un quart de ton, son tétracorde initial

(1) A. PANN, *Privighierul*, Bucarest, 1848, p. 10. Nous ne donnons pas la pièce en entier, mais nous en extrayons les versets les plus caractéristiques pour notre objet.

On sait que, chez les Byzantins, le Psautier est divisé en vingt sections contenant chacune à peu près la valeur de neuf psaumes et nommées cathismes.

serait devenu *do-ré* (diminué d'un quart de ton)-*mi-fa*. Ici, rien de pareil, *ré* reste bien naturel, mai il devient tonique nouvelle, de sorte que nous sommes en présence non seulement d'une modulation en une nouvelle gamme, mais d'une modulation en un mode nouveau : du huitième mode, nous passons au sixième.

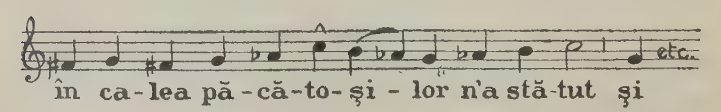
Mais ce n'est pas tout. Au nº 2, nouveau changement. On reste sans doute dans la gamme chromatique du sixième mode, mais on la modifie. On élimine le ton entier qui disjoint ses deux tétracordes et on les joint sur la note *sol*. On réalise donc ainsi une gamme chromatique formée non plus de deux tétracordes disjoints mais de deux tétracordes identiques et conjoints. Cette modification nécessite une modulation de gamme. Nous avons vu que la gamme byzantine n'est pas, comme la nôtre, une gamme tempérée, aux intervalles standardisés. En conséquence, pour reproduire à l'aigu, à partir de *sol*, le tétracorde chromatique *ré-mi* (diminué d'un quart de ton)-*fa* (haussé de trois quarts de ton) -*sol*,il eût fallu avoir recours à une armature compliquée, *sol-la* (diminué d'un quart de ton)-*si*(haussé d'un quart de ton)-*do*, que ne suit aucune des gammes usitées. Pour éviter cet inconvénient, le compositeur place sous la note *sol* un petit signe qui indique que ce sol doit être tenu pour un *ré* base du premier tétracorde chromatique, et que le chantre, à la place de *sol*, doit chanter *ré* (bien entendu à l'unisson de *sol*) et le faire suivre des intervalles chromatiques auxquels il est habitué. Nous avons cru pouvoir exactement figurer ce procédé en rompant la portée musicale et en remplaçant la clef de *sol* par celle de *do*, de sorte que, graphiquement, le son conserve la même hauteur, comme il la conserve pour l'oreille. Il faut donc continuer la lecture mélodique de sol tout en solfiant dorénavant *ré* et vice versa quand la clef de *sol* réapparaîtra (1).

(1) Au piano telle sera approximativement la marche de la mélodie :

Au nº 3, la mélodie rentre dans la gamme diatonique et nous rétablissons la clef de *sol* : après le *sol* de *stătut*, la voix pose *ré* et le solfie *sol* et puis continue dans cette clef. Dans l'écriture byzantine, ce changement est indiqué par un seul signe qui, au surplus, indique que la mélopée sort de la gamme chromatique pour rentrer dans le diatonique. De ce point de vue, les nombreux signes de psaltique byzantine se justifient amplement et leur transcription exacte, en notre système, est nécessairement artificielle. C'est une musique différente de la nôtre, même pour la vue, et notre système de notation ne pourrait lui suffire, car il est impuissant à exprimer des nuances qui nous manquent et que, par conséquent, nous n'avons jamais essayé d'exprimer graphiquement (1).

En résumé, le premier verset de notre morceau commence en huitième mode diatonique, module en sixième mode chromatique, ensuite dans le même chromatique transposé pour ainsi dire, et s'achève en huitième mode diatonique.

Le verset que nous donnons à la suite (ce n'est pas le second du morceau), débute en deuxième mode, suivant la première gamme chromatique (nº 4). Au nº 5, modulation sur *sol* : la mélodie passe au sixième mode (deuxième gamme chromatique) : tout en conservant sa hauteur, *sol* se nommera *ré* et le solfège continuera dans la nouvelle gamme (même procédé qu'au nº 2). Au nº 6, par un procédé identique, le sixième mode est délaissé pour le huitième diatonique. Ce verset emploie donc trois modes et trois gammes : le deuxième (première gamme chromatique), le sixième

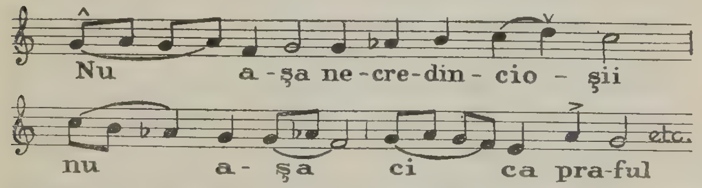


(1) Cependant, au violon, par exemple, certaines de ces nuances se font sentir instinctivement.

deuxième gamme chromatique) et le huitième (gamme diatonique) (1).

Le troisième verset commence au huitième mode diatonique, mais il emploie le tétracorde supérieur (*sol-do*), chose relativement rare. Mais en 7, il module en gamme enharmonique *nisabour*, le do, amené par le mouvement ascendant qui précède, est la clef de voûte de cette modulation : il est solfié *sol*, note porteuse de la modulation en cette gamme. Les intervalles de la gamme *nisabour* : (*νη* 4 *πα* 4 *βου* 4 *γα* 1 *δι*) contiennent le triton *νη-γα* (*do-fa* dièze en notre musique). Il est probable que le compositeur a voulu marquer de son aspérité les mots « incroyants » et « jugement », encore que le *do*, base de ce triton manque : il reste le tempérament égal *πα-βου-γα-δι* (4 + 4 + 1) qui, pour les Byzantins, est toujours considéré comme non naturel (2). Cette modulation se termine sur sol de *judecată* qui fait passer au sixième mode avec seconde gamme chromatique. On descend à la quarte inférieure et on la solfie *sol* en la faisant suivre des intervalles de la seconde gamme chromatique (nº 8). Quelques mesures plus loin, les altérations de la gamme sont enlevées et l'on rentre dans le huitième mode diatonique (nº 9). Nous avons, de nouveau, passage d'un mode à l'autre, d'une gamme à l'autre, passage opéré sur une note commune aux deux gammes et ayant de l'importance modale pour les deux modes en question (3).

(1) Transcription approximative du passage en question :

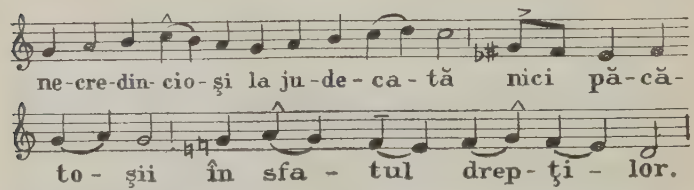


(2) *Loc. cit.*, p. 249. Ce passage aurait pu être noté en gamme *agem* ; l'effet eût été le même, avec l'âpreté du triton en moins.

(3) Transcription au piano, (approximativement) :

Le troisième verset se compose donc d'un début diatonique (huitième mode) d'un court passage enharmonique (ornementation mélodique apportée au mode fondamental sans prétendre à autre chose qu'une digression purement épisodique), d'un centre en sixième mode chromatique et d'une finale en huitième.

Le quatrième verset débute en deuxième mode, première gamme chromatique. *Do* peut être considéré comme note de base du huitième mode ou comme base du tétracorde inférieur de la première gamme chromatique. Mais puisque la distance *do-sol* est franchie d'un bon, on n'a aucune raison interne d'attribuer *do* à une gamme plutôt qu'à l'autre. Et c'est précisément son caractère équivoque qui rend possible ce début qui n'est ni huitième ni deuxième mode, mais conduit immédiatement, dès la seconde note, à un deuxième. Il est vrai que ce dernier ne se fait d'abord sentir que très discrètement (et cela confirme ce que nous venons de dire sur le caractère indécis de ce début) : le *la* (baissé d'un quart de ton) n'est exprimé que deux fois et très légèrement pour donner l'impression d'une invitation empressée (*Servez le Seigneur*). Le nº 10 est une première modulation en gamme chromatique *mustar*. Elle se fait sur sol, note importante commune au deuxième mode, dont elle est la base, et à la gamme *mustar*, dont elle est pour



On voit que la modulation nº 7 a complètement disparu et l'on aura peine à se figurer l'effet produit par elle. Seul un bon violoniste pourrait la faire. D'ailleurs, il faut remarquer ici que tous les chantres byzantins ne sont pas capables de rendre exactement des passages de cette délicatesse. Des artistes seuls peuvent y arriver.

ainsi dire le point de repère (1). La modulation consiste en ce que *fa* et *ré* sont élevés l'un et l'autre à un quart de ton de *sol* et de *mi* ; *sol* est la note supérieure et inchangée du tétracorde ainsi modifié et *mi* sa note médiane également inchangée et grevée d'une grande importance mélodique. On pourrait songer à une modulation de *sol* à *mi*, au sens moderne, mais on serait fort embarrassé d'en donner une preuve : ce passage est tellement court qu'il ne comporte qu'une sensible de *mi* et une de *sol* qui précédemment, quand il était note fondamentale en était dépourvu. Du point de vue byzantin, le procédé est très naturel : *sol* et *mi* sont notes communes importantes dans chacune des deux gammes. On se contente de déplacer l'accent principal de *sol* en *mi*. Cette modification est préparée par l'émission, à la suite du dernier *sol* important du passage précédent (dernière syllabe de *Domnului*), de la note *mi* (sur *in*) suivie d'un *sol* rapidement émis et d'un tout autre caractère que le précédent précisément à cause du *fa* qui le suit ; *mi* revient alors, suivi d'une sensible très rapprochée de lui, et est ensuite fortement marqué par une reprise immédiate avec allongement. Immédiatement après, sur *şi vă*, le mode du début est repris, plus clairement, cette fois, car *si* est marqué ainsi que le *la* (baissé d'un quart de ton) qui revient deux fois sur la première moitié d'un temps divisé. Mais au nº 11, par le même procédé qu'en 10, nouvelle modulation en gamme *mustar*. Toutefois, elle ne se termine plus sur *mi*, cette note n'est plus qu'intermédiaire pour conduire à une gamme autre que celle d'où l'on était sorti. En effet, la note que l'on affirme maintenant est le *do*, la troisième note importante de *mustar*, la note inférieure de son tétracorde (2) note fondamentale du huitième mode et y amenant naturellement la mélodie. La pièce s'achève donc, au nº 12, dans le huitième mode diatonique.

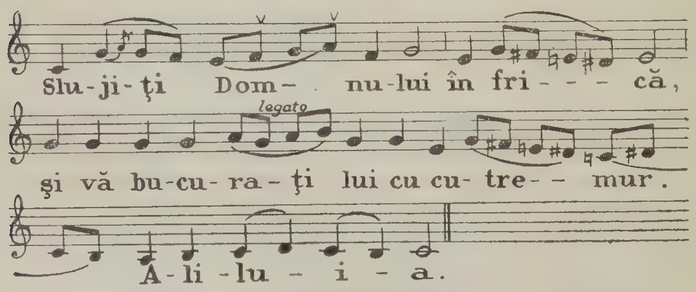
(1) *Loc. cit.*, p. 238.

(2) Il est important que *do* soit émis sans altération : celle-ci ne pouvant porter que sur *ré* et *fa*.

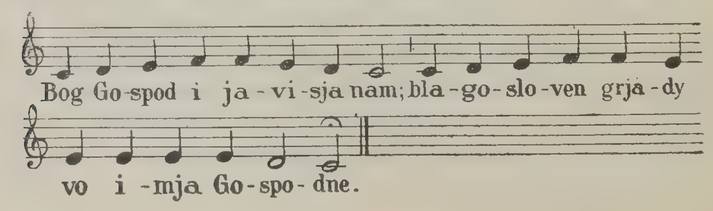
En résumé, ce quatrième verset a donc un début chromatique en deuxième mode (de caractère peu accentué), une modulation épisodique dans une gamme chromatique voisine, une reprise plus nette du deuxième mode suivie d'une nouvelle digression en *mustar* qui conduit cette fois à la gamme diatonique du huitième mode. Nous rentrons dans le ton général de tout le morceau (1).

Nous arrêterons ici notre exposé sur l'état actuel de la musique liturgique byzantine, tout en nous empressant d'ajouter que ces analyses sont loin d'épuiser le sujet. Elles n'ont pu porter que sur un coin très restreint de la forêt vierge de la psaltique. Elles nous permettront pourtant de dégager le caractère principal de ces productions : uniformité dans les principes mais infinie diversité dans leurs emplois. Le nombre extrême des variantes et de leurs divergences se ramène véritablement à un fond commun (2). Ces mélodies sont l'expression d'une culture

(1) Voici la transcription simplifiée de ce passage.



(2) Un seul exemple nous montrera jusqu'où peuvent s'étendre les ramifications de cette forme d'art. Il s'agit du ton des tropaires du huitième mode, dans la musique ecclésiastique russe.



complexe, parente de la nôtre par certains côtés, très étrangère à nous par d'autres. Quoi donc d'étonnant si, à côté de pièces que nous comprenons parfaitement, il en est qui nous semblent si loin de nous ?

Le chant grégorien est intermédiaire entre les musiques byzantine et moderne. Nombreux sont les traits qui font que, somme toute, il est plus proche de sa lointaine parente, la musique byzantine, que de sa fille si évoluée, la musique moderne. Ne parlons ici que du plus remarquable, la survivance des huit modes, caractérisés chacun par sa constitution interne. Relevons encore l'absence de sensible, facteur de cette variété modale. Mais une comparaison détaillée entre les éléments communs de ces deux musiques exigerait toute une étude.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur une question souvent agitée par les praticiens byzantins et leurs amis d'Occident : celle de l'harmonisation de leur musique ecclésiastique.

Des voix s'élèvent qui, du point de vue liturgique traditionnel, déclarent qu'on ne peut chanter en polyphonie ou du moins en masse chorale un peu considérable : cela est interdit par les canons. Mais en fait, presque partout, la pratique a passé outre ces défenses et ces protestations.

D'autre part, la pratique du chant à plusieurs voix im-

C'est nous qui avons noté cette mélodie en *do* pour rendre plus frappante la ressemblance. Comme le huitième mode byzantin, le huitième mode russe a *do* pour base, *do-fa* pour ambitus, *do* comme cadence parfaite intérieure, *do* comme cadence finale. Disons encore que la cadence intérieure imparfaite se fait sur *mi* (dans notre exemple, il n'y en a pas) dans la musique russe comme dans la byzantine. De plus dans les éditions de l'*obichod* avec anciennes mélodies, ces sortes de mélodies sont nommées « chants grecs ». Et cependant il y a des siècles que la musique russe a perdu le contact avec la musique grecque et dans sa forme actuelle surtout, celle de l'*obichod* polyphone, elle a subi les influences les plus diverses et particulièrement occidentales.

posait presque l'emploi de voix de femmes : autre innovation, car jusqu'ici, la femme ne jouait aucun rôle dans la célébration des offices et était même reléguée, le plus souvent, dans les gynécées. Ici encore, la pratique a imposé des dérogations aux principes.

Plusieurs fois déjà, la hiérarchie grecque s'est prononcée contre la polyphonie, mais la vague des émigrés russes est venue renforcer le courant moderne.

Au point de vue *liturgique*, la polyphonie a des inconvénients qui crèvent les yeux. Il est absolument impossible qu'un seul chœur exécute en polyphonie tout un office avec l'extrême multiplicité de ses mélodies. Il s'en suit que l'on est tenté de raccourcir les textes, de laisser de côté certaines mélodies et de les remplacer par d'autres plus connues, de donner la préférence à telle ou telle prière, à tel ou tel tropaire à cause de leur musicalité et sans tenir compte de leur importance liturgique, de supprimer les parties simplement lues, si importantes pourtant dans le cursus liturgique byzantin. On voit alors diminuer le rôle du prêtre à l'autel et celui du diacre, le chantre et le lecteur par excellence dans la liturgie byzantine, tandis que le chœur se fait de plus en plus envahissant. Du jubé où il est allé se placer, composés de femmes et d'hommes choisis souvent pour la beauté de leur voix sans tenir compte de leur foi et de leur piété, il déverse sur l'assistance une vague sentimentalité religieuse qui est loin de valoir la ferveur d'une vraie prière, telle que l'inspire l'audition des antiques mélodies d'une expressivité si prenante. Et le dernier résultat de ces décadences, c'est le mauvais goût, qui est la rançon de ce déplacement des valeurs qui sacrifie l'accessoire, l'ornement au principal.

Mais, du pur point de vue *musical*, y-a-t-il moyen d'harmoniser les chants byzantins ? On peut sans doute créer des compositions polyphoniques de style byzantin qui ne soient pas dépourvues de valeur musicale. Il en existe,

encore qu'en petit nombre, si l'on fait abstraction de la musique russe qui est vraiment une province à part. Mais l'harmonisation des pièces du répertoire traditionnel, est-elle souhaitable, est-elle musicalement possible ? Bourgault-Ducoudray répond affirmativement ; M. Tillyard affirme ses préférences pour la simplicité de l'homophonie.

En nous basant sur l'analyse des types modaux, nous trouverions certainement pas mal de constructions mélodiques que l'on pourrait souligner par des accords aux premier, troisième, quatrième, huitième modes et au septième, au moins en partie. Souvent même, le compositeur a insisté sur la tierce et la quinte, ce qui rend assez facile la construction d'accords. Cependant, il ne faut pas oublier que, dans la musique occidentale, l'importance des degrés de la gamme suit cette marche régressive : tonique, dominante (quinte), sous-dominante (quarte), sensible, sixte, tierce et seconde et que c'est selon cette gradation que s'enchaînent les accords, sauf en cas de modulation. Et la logique, notre logique, ne semble pas pouvoir les concevoir d'une autre façon. Mais que faire, si la succession des notes dans un mode donné, dans une pièce concrète, ne suit pas cette règle ? Ici est le nœud de la question. Comment ne pas renverser l'importance des notes relatives de la mélodie par un enchaînement d'accords basé sur une toute autre conception ? Ne va-t-on pas fausser la pièce que l'on voudrait orner, la vider de son contenu, la rendre musicalement ambiguë, en briser la force, lui enlever tout caractère ?

Du point de vue musical, il faut donc distinguer soigneusement les pièces du répertoire et ne choisir que celles qui y sont aptes pour en faire l'harmonisation en style moderne. Mais on observera peut-être que le contrepoint des temps classiques pourrait intervenir mieux que l'harmonisation et éviter cet inconvénient. Semblable contrepoint, dirait-on, serait la mise en relation de plusieurs voix autonomes en suivant quelques règles plutôt négatives. On

pourrait laisser de côté toute recherche d'accord, éliminer même la sensible et sa formation harmonique. Il est des morceaux, en effet, nous semble-t-il, qui se prêteraient à un pareil traitement. Souvent on réalisera ainsi un simple faux-bourdon. Mais qui ne voit la monotonie ennuyeuse d'un office un peu prolongé où une grande partie des chants serait ainsi exécutés ?

Un contrepoint calme nous semble beaucoup plus adapté à des compositions nouvelles sur des thèmes anciens et la liberté laissée ainsi au compositeur trouvera à s'exercer en un champ étendu et très fécond. Nous nous référons ici à des essais très réussis de quelques compositeurs roumains, un Kiriac, un Cucu, etc. Il va de soi qu'une connaissance très approfondie des anciennes mélodies et de la technique du contrepoint sera ici une condition *sine qua non* (1).

Mais ceci n'est plus l'harmonisation des mélodies du répertoire, et il nous faut revenir à ce problème. A notre sens, il y a des mélodies harmonisables, d'autres se laisseraient traiter en contrepoint, il en est qui nous semblent rebelles à toute polyphonie : telles les pièces du deuxième mode, du sixième, d'autres encore.

Examinons, en manière d'exemple, le *Syllitourgicon* à quatre voix publiée par le Rév. Père Couturier (2) et qui contient toutes les pièces usitées pendant la liturgie. Les *Irinika* quoique du huitième mode se montrent déjà difficiles à harmoniser (p. 9). Les antiennes le sont incomparablement plus (p. 10) ; Le *Ὁ Μονογενής* (quatrième mode) est un exemple réussi de faux-bourdon à trois voix mais son exécution est un peu difficile (p. 11) ; le *Trisagion* (deuxième

(1) La musique populaire profane pose un problème analogue. Il y a pourtant en ce domaine une facilité dont est dépourvue la musique religieuse : la possibilité d'employer un instrument qui permet de souligner les contours de la mélodie par des accords détachés. C'est un procédé très usité.

(2) Paris, 1915.

mode), nous semble souffrir d'un certain vide, surtout dans sa deuxième partie ; l'*Alleluia* du septième mode se plie parfaitement au croisement des voix qui y est appliqué (p. 16) ; le *Chérouvikon* (huitième mode) est traité comme l'*Alleluia*, sans ison toutefois : l'effet obtenu est bon (p. 18); les réponses aux ekténies qui le suivent semblent un peu artificielles (p. 20) ; les réponses aux prières de l'anaphore et surtout le *sanctus* nous paraissent nettement défectueux et leur harmonie un peu décousue (1).

Bornons là ces exemples. Faut-il maintenant abandonner tout essai en cette voie ? Non. Mais au préalable il faut avoir pénétré la mentalité de la vieille musique liturgique byzantine. Il ne faut pas la violenter pour quelques faciles succès. C'est la splendeur et la piété de cette musique que l'on doit faire ressortir. Ce serait une déplorable erreur que de croire que la polyphonie seule peut se considérer comme musicale. Il est nécessaire que l'on se rende compte que l'esthétique de la calme adoration ou de la souffrance concentrée et résignée qui réside dans beaucoup de ces vieilles mélodies ne pourra jamais être remplacée par une musique agitée qui agit surtout sur les sens. Celle-ci peut déployer tous ses artifices dans les œuvres de fiction, comme le théâtre : là elle est reine. Mais dans le service de Dieu, l'adorateur doit prier *in veritate et simplicitate cordis*. Ces qualités sont celles des chants antiques et, avant tout, il faut religieusement les sauvegarder.

DOM M. SCHWARZ.

(1) Nous n'avons nullement l'intention de mettre en doute les grandes qualités de ce recueil, un des meilleurs en l'espèce, et la profonde compréhension qu'il révèle. Nous voulons seulement attirer l'attention sur l'extrême difficulté de réaliser une tâche pareille.

Chronique religieuse russe.

II. A L'ÉTRANGER

A. MOUVEMENT DES ÉTUDIANTS CHRÉTIENS RUSSES

25. — Activité.

Les polémiques continuent autour du *Mouvement*. Elles sont un signe de l'intérêt qu'on lui porte. D'abord un écho, bien tardif peut-être, sur la position canonique de celui-ci. A la réunion pastorale du 6 février 1933 à Paris, on a discuté ses rapports avec Y. M. C. A. et avec la hiérarchie orthodoxe. En sa qualité de président, M. Zěnkovskij défendait le *Mouvement*. Le métropolite Euloge a clos les débats en exprimant le désir de voir les organisations locales sous la dépendance de l'ordinaire du lieu et le directeur spirituel devenir membre du secrétariat général. Il a bien fait voir que la difficulté principale provenait des membres non croyants du *Mouvement*. L'hospitalier « *Věstnik* » (N° 9-10, 1933) publie un réquisitoire de N. Berdjaev contre la ligne générale du *Mouvement*. Il y découvre deux dangers. Le premier serait de faire de la religion une affaire personnelle au lieu d'y puiser les principes qui permettraient de résoudre les problèmes politiques et sociaux contemporains. Les jeunesses non-orthodoxes de France, d'Angleterre et d'autres pays s'y appliquent, et la déficience de l'Orthodoxie à cet égard serait honteuse. Certes les expériences révolutionnaires ont pu, à bon droit, enlever à la jeunesse russe l'appétit politique et social ; cependant elle ne doit pas trahir la tradition du XIXe siècle russe qui

cherchait à réaliser le Royaume de Dieu sur terre. Le second danger serait un penchant vers le militarisme, sous l'influence des récents événements d'Allemagne ; le militarisme engendre l'esprit de troupeau au lieu de celui de citoyen. Les déviations militaristes et nationalistes sont peut-être inconscientes et cette inconscience est favorisée par l'allure apolitique du *Mouvement.* L'auteur propose d'éclairer cette inconscience, de christianiser le travail social et chrétien. Son programme comporte les mots d'ordre suivants : la lutte pour la valeur et la dignité de la personne humaine ; la lutte pour la liberté de l'esprit et de la vie spirituelle ; la lutte pour la culture spirituelle et les valeurs de celle-ci ; la lutte pour la justice sociale ; en un mot le travail créateur contre la bureaucratie. Ce nouveau souffle réussirait à grouper autour du *Mouvement* les éléments les plus actifs de la jeunesse russe à l'étranger, qui en avaient été éloignés par les déviations révélées tout à l'heure.

En septembre dernier le *Mouvement* a tenu son huitième congrès plénier pour marquer le dixième anniversaire de sa fondation (1). On s'occupa principalement de quatre questions : l'orientation du *Mouvement,* le travail parmi la jeunesse et sa place dans l'organisation toute entière ; la réorganisation des organes dirigeants ; l'attitude envers les organisations chrétiennes non-orthodoxes. Les reproches de N. Berdjaev à l'adresse du mouvement que nous venons de résumer, ont été critiqués et réfutés comme reposant sur une documentation insuffisante et tendancieuse. Le *Mouvement,* sincèrement apolitique, n'admettrait aucune déviation nationaliste ni fasciste. Les tendances religieuses y seraient très vivantes mais différentes de celles que préconise Berdjaev. La voie religieuse du *Mouvement* est celle d'une piété de temple (liturgique) correctement et profondément comprise et vécue ; en effet la profondeur

(1) Cfr. *Irénikon,* X, 177.

et la plénitude de la vie à l'église donne un sentiment vivant des problèmes fondamentaux de notre époque. Les organisations de la jeunesse masculine et féminine ont donné lieu à beaucoup de dissensions, mais elles ont fini par être reconnues comme appartenant organiquement au *Mouvement*, dont les statuts ont reçu quelques articles complémentaires sur cette matière. On a élargi la compétence du conseil du *Mouvement* et réorganisé le secrétariat général en vue de réaliser une compression budgétaire. L'Alliance internationale des étudiants chrétiens est devenue membre correspondant du *Mouvement*. Cette amitié de longue date a obtenu ainsi une reconnaissance officielle. Le 21 septembre, pour fêter le dixième anniversaire du *Mouvement*, le métropolite Euloge a officié et des orateurs se sont fait entendre dans une séance spéciale. B. Vyšeslavcev a parlé de *la culture russe et les voies du Mouvement* ; le P. Četverikov — de *la vie spirituelle du Mouvement ;* le P. Bulgakov — du *Mouvement dans son passé et dans son présent.* Le congrès a pris fin le 24 septembre après une confession et une communion générale dans une atmosphère de paix et de joie. Elle aplanit les dernières difficultés qui avaient été nombreuses au début, conséquence naturelle d'une séparation forcée de trois ans. On se sépara de nouveau mais avec la conscience de la grandeur du service chrétien. Le *Věstnik* déjà cité publie les résolutions au huitième congrès sur l'attitude envers le travail religieux et social du *Mouvement* en demandant aux lecteurs de donner leur avis. Les paragraphes principaux de cette sorte d'enquête sont : le fondement de la vie, la voie liturgique (on en montre le danger esthétique et ritualiste), la vie active, l'éducation de la personnalité, les fondements du service social, les formes de celui-ci (la charité matérielle est défendue contre une facile mésestime), la culture orthodoxe, l'idée chrétienne, la voix de l'histoire, les dangers que court le christianisme. On aimerait, croyons-nous, à côté de programmes, voir aussi

figurer le bilan des réalisations. Il serait intéressant d'en avoir un pour le décennat qui vient de s'écouler.

B. HIÉRARCHIES ORTHODOXES

26. — Entre les hiérarchies.

Les événements qui se sont déroulés dans l'Église russe de l'Amérique du Nord, dont nous parlerons plus bas, ont donné lieu à un mouvement d'opinion au sujet de la séparation canonique entre les hiérarchies de Karlovcy et celle de l'exarchat d'Europe occidentale.

Le prince M. Gorčakov commente (1) une phrase du journal approuvant le métropolite Euloge de s'être, en temps opportun, séparé du patriarcat de Moscou. « Pourquoi donc a-t-il fallu si longtemps pour reconnaître que le concile des évêques à Karlovcy a eu raison de rompre avec le pouvoir ecclésiastique de Moscou et pourquoi aussi, maintenant que son bon droit a été pleinement manifesté, le schisme ecclésiastique si nuisible à la cause russe, doit-il encore durer ? » M. Kartašov répond le surlendemain dans le même journal. Il concède à son adversaire que l'attitude différente envers le patriarcat de Moscou a été la raison principale du schisme. La différence cependant continue à persister parce que « les uns se sont engagés dans cette voie trop tôt et sans raison suffisante. Les autres l'ont fait après avoir tardé le plus possible et avoir scrupuleusement observé toutes les étapes ». La divergence principale a disparu, mais la désunion est maintenue par les censures illégitimes allant jusqu'à nier la vie sacramentaire chez les « eulogiens ». « Quand ce sacrilège prendra fin, le soi disant schisme sera terminé. Il n'y aura plus que des séparations adminis-

(1) *Vozroždenie*, 7 juillet 1933.

tratives qui n'humilieront pas la dignité de l'Église russe à l'étranger ».

Dans le même journal (1) M. Sabline préférerait qu'on ne soulevât plus cette question et que les hiérarchies rivales, prenant exemple sur la pratique de l'église russe de Londres, fissent effort pour vivre l'une à côté de l'autre en attendant des temps meilleurs où une autorité ecclésiastique compétente pourra trancher le conflit.

Le problème a été mis à l'ordre du jour du troisième congrès diocésain de l'Europe occidentale, ainsi qu'au concile de Karlovcy ; on en donne plus loin les détails.

Au dernier moment, *Vozrožděnie* du 2 janvier de cette année relate, d'après un journal de Bessarabie, une initiative du patriarche Miron de Roumanie ayant pour but d'amener la réconciliation des deux hiérarchies. Le patriarche déclare ne pas vouloir assumer le rôle d'arbitre et ne s'inspirer que du bien de l'Église orthodoxe toute entière. Les métropolites Antoine et Euloge auraient fait valoir dans leur réponse le caractère uniquement administratif de la séparation, qui prendra fin quand, le régime politique étant changé en Russie, les différents courants de la vie ecclésiastique russe pourront s'unir dans l'unité de l'Église orthodoxe de Russie.

27. — Juridiction du Synode de Karlovcy.

Le concile des évêques s'est réuni le 14 juillet dernier à Karlovcy sous la présidence du métropolite Antoine. Il était composé des archevêques Anastase de Kišinev, Seraphim de Finlande, Serge de Novorossijsk, Damien de Caricyn, Théophane de Kursk, Hermogène d'Ekaterinoslav, des évêques Tichon de Berlin et Séraphim de Vienne. Une bénédiction spéciale avait été demandée au patriarche

(1) *Ib.*, 16 juillet 1933.

Barnabé de Serbie. Un *moleben* inaugura la session. L'affaire centrale a été la lettre du métropolite Serge de Nižni-Novgorod (Gorkovsk) à la hiérarchie de Karlovcy, mais adressée au patriarche serbe. Ce document, daté du 23 mars 1933, renouvelait celui de 1927 et exigeait une déclaration de loyalisme au pouvoir soviétique avant le 9 mai suivant ou la dissolution de cette hiérarchie, le tout sous menace de peines canoniques ; dans ce cas, les fidèles russes orthodoxes rentreraient sous la juridiction de la hiérarchie orthodoxe locale. Le concile a adressé à ses fidèles une encyclique à ce propos (1). Ce document tâche d'abord de mettre le métropolite Serge en contradiction avec lui-même en citant des déclarations (de 1925) où il aurait approuvé l'organisation ecclésiastique de l'émigration, en avouant sa propre incompétence et l'impossibilité de la gouverner de Moscou ; il aurait compris alors que l'autonomie de Karlovcy n'est pas autocéphalie, ce dont maintenant il lui fait grief. Le document veut prouver ensuite le caractère provisoire, extraordinaire et pourtant canonique du concile et cela à l'aide de diverses références canoniques et historiques pour finir avec l'arrêt du patriarche Tichon (20 novembre 1920). La politique de Mgr Serge est vivement attaquée du point de vue théorique et pratique. Un argument *ad hominem* : si le Remplaçant se déclare si plein de sollicitude pour le bien-être de l'Église orthodoxe de Russie, pourquoi veut-il la détruire à l'étranger, surtout dans les pays non-orthodoxes où les fidèles, la hiérarchie de Karlovcy dissoute, n'aurait plus de pasteurs ? Des conclusions pour finir : 1° les évêques de Karlovcy étant indépendants du partriarcat de Moscou ne peuvent être jugés par ses tribunaux ; 2° ce jugement est d'ailleurs matériellement impossible ; 3° le concile de Karlovcy, en tant que concile, n'est responsable que devant le

(1) *Cerkovnaja žizn*, 1933, n° 8.

concile panrusse ; 4° la main du pouvoir soviétique est certainement pour quelque chose dans la nouvelle démarche du métropolite Serge ; 5° celui-ci, nonobstant la situation déjà difficile de l'Orthodoxie, menace de nouvelles complications les relations entre le patriarcat de Moscou et les autres Églises autocéphales au cas où la dissolution imposée ne se ferait pas. Le concile proclame son intransigeance en face du régime athée et sa confiance dans l'invincibilité de l'Église. Suivent les signatures des membres présents. Les évêques absents ont fait connaître par lettre qu'ils se solidarisaient avec les signataires du document. Dès avant cette déclaration, le métropolite Antoine avait adressé au métropolite Serge une lettre où il lui exposait les mêmes arguments (19 mai) : légitimité du concile, conformément à l'arrêt du 7-20 novembre 1920, et sa responsabilité devant le seul concile panrusse. Pour terminer, il ajoutait : « Je vous supplie, vous mon ancien élève et ami, de vous libérer de ce scandale (le loyalisme envers le pouvoir soviétique), de renier publiquement tout le mensonge que les ennemis de l'Église ont mis sur vos lèvres ; n'hésitez pas, quelles que soient les souffrances qui vous attendent (dans cette éventualité) (1). Un dernier écho de ces polémiques nous vient de l'archevêque Séraphim (2). Il signale l'intransigence de la hiérarchie de Karlovcy vis-à-vis du métropolite Serge et du patriarche de Constantinople, auquel la rumeur publique attribue l'intention de jouer un rôle analogue à celui qu'il a joué dans l'affaire de la juridiction eulogienne. Il relève aussi que Karlovcy continue à désapprouver la politique patriarcale (de Constantinople) envers l'Église vivante.

Parmis les autres actes du concile, signalons une résolution du 20 juillet à propos du schisme dans l'Église russe

(1) *Vozroždenie*, 25 juillet 1933.
(2) *Cerkovnaja žizn*, 1933, n° 8.

de l'émigration (dans l'encyclique analysée plus haut, ce schisme était déclaré moins profond qu'on ne le croit : paroles qui veulent défendre la hiérarchie émigrée contre l'accusation de ne pas savoir gouverner ses fidèles). On y défend ses positions avec les arguments trop connus pour être répétés.

Le concile a émis un nouveau réglement sur la procédure à suivre dans l'administration ecclésiastique (19 juillet 1933) (1).

I. Dorénavant les affaires qui ressortissent au concile sont les suivantes :

1) Toutes les questions concernant les intérêts de l'Église orthodoxe universelle, c'est-à-dire en matière de foi, de morale, de régime et de discipline ecclésiastique.

2) Les affaires ayant trait aux intérêts internationaux de l'Église russe et revêtant un caractère de principe.

3) Les affaires ayant trait aux schismes ecclésiastiques contemporains tant en Russie qu'à l'étranger.

4) Les affaires ayant trait aux relations de l'Église orthodoxe avec les confessions non orthodoxes et revêtant un caractère de principe.

5) Les affaires qui surgissent de par la lutte avec le pouvoir soviétique pour la libération de la Russie et le rétablissement du régime national.

6) L'élection du président du concile et du synode ainsi que la composition de ce dernier et l'élection de ses membres.

7) La composition, la modification et les additions aux constitutions du concile et du synode.

8) La suppression et la création de nouveaux diocèses à l'étranger ainsi que la modification de leurs frontières et de leur contenu.

(Quand les affaires précitées sont urgentes, le *plenum*

(1) *Cerkovnaja Žizn*, 1933, nº 9.

du synode peut les dirimer à condition d'en faire un rapport au concile).

9) La nomination, l'élection, le transfert, la destitution, la gratification et le jugement des évêques.

(Dans le cas urgent, la nomination, l'élection et le transfert peuvent être décidés par le *plenum* du synode à condition d'en faire un rapport au concile).

10) L'examen du rapport sur l'activité du synode.

11) L'examen des budgets et du rapport financier du synode.

II. Les affaires qui ressortissent au synode épiscopal :

A. *Plenum du synode.* 1) La nomination d'administrateurs provisoires de diocèses, de missions et de vicariats.

2) La réconciliation avec l'Église d'évêques apostats.

3) Les procès d'évêques en première instance.

4) Les procès du clergé séculier et régulier en seconde instance.

5) La solution d'autres questions reférées par le président au *plenum*

B. *Synode résidant à Karlovcy.* 6) Les mesures pour l'exécution et le développement des décisions conciliaires et synodales (*plenum*) relatives à tous les domaines de la vie ecclésiastique.

7) La surveillance des agissements des évêques, des administrations diocésaines, des missions, monastères et écoles pastorales.

8) La surveillance du travail de la chancellerie synodale, la nomination et la destitution de son administrateur et du trésorier synodal.

9) La nomination d'administrateurs provisoires de diocèses, de missions et de vicariats.

(Elles peuvent être faites en cas d'urgence extraordinaire par le président du synode à condition d'en faire un rapport au synode).

10) La confirmation, la destitution et la nomination de membres des conseils diocésains.

11) L'inspection des diocèses, monastères et missions.

12) Les gratifications du clergé séculier et régulier.

13) Les fixations des quêtes dans les diocèses.

14) Les affaires concernant la création de paroisses et de monastères.

15) Les procès de divorce en seconde instance.

16) La dispense des pénitences pour divorce, la réglementation d'un nouveau mariage avant l'échéance de la pénitence, la réglementation des publications dans les procès de divorce.

17) Les affaires d'adoption et de légitimation.

18) L'édition de la revue synodale.

III. Les affaires qui ressortissent au président du synode :

1) La convocation des conciles annuels et du synode ainsi que leur présidence.

2) Les relations avec les chefs des Églises et avec d'autres institutions et personnes au nom et avec le mandat du concile et du synode.

3) L'administration des églises immédiatement soumises au synode épiscopal.

4) Les congés des évêques conformément à la décision du concile panrusse de 1917-1918.

5) Dans les cas urgents la décision des affaires énumérées dans les nº 11 et 15 du Titre II, à condition d'en faire un rapport au synode épiscopal.

Le concile a procédé à des nominations :

L'évêque Victor de Shanghaï devient évêque de Chine et de Pékin et chef de la mission orthodoxe en Chine succédant à l'archevêque Siméon (1).

(1) Cfr *Irénikon*, X, 1933, p. 195.

L'évêque Tichon de San-Francisco reçoit le titre d'évêque de l'Amérique du Nord et du Canada en remplacement de l'archevêque Apollinaire décédé.

Par une résolution du 19 juillet, la décision de l'année passée (1) sur la diffusion des services religieux orthodoxes par radio n'est pas abrogée, mais « comme exception à la règle et sur la demande des ordinaires diocésains, on peut permettre la diffusion ». Cette mesure a été provoquée par la protestation de fidèles orthodoxes vivant trop loin des églises et auxquels l'interdiction enlevait une grande consolation les jours de fêtes, surtout à Pâques.

Le concile est clôturé fin juillet par des fêtes religieuses et nationales à Belgrade.

Les décès suivants sont survenus dans la hiérarchie de Karlovcy :

Le 15 mars 1933 est décédé l'archevêque Gabriel de Čeljabinsk, liturgiste et connaisseur du chant ecclésiastique.

Le 19 juin 1933 survint la mort inopinée de l'archevêque Apollinaire (Koševoj) d'Amérique qui a été successivement évêque de Kursk, Bělgorod et vicaire d'Amérique.

Il était devenu ordinaire américain en 1927.

Le métropolite Antoine a eu 70 ans le 30 mai 1933. Des marques de sympathie lui sont venues de tous pays.

Le métropolite Platon ayant peu amicalement parlé dans sa lettre pascale de ses relations avec la hiérarchie de Karlovcy, malgré une initiative de réconciliation faite par l'évêque Tichon, *Cerkovnaja Žizn* (2) publie une réponse

(1) *Ibid.*, p. 181.
(2) 1933, nº 6.

pour mettre à jour la duplicité du métropolite et son népotisme.

Le synode de Karlovcy a réagi devant la famine sévissant en Russie. Le métropolite Antoine s'adresse à ses fidèles dans une très belle lettre (1) ; dans une autre (2), adressée aux Églises et aux pays étrangers, il demande aux gouvernements de ne pas acheter du pain russe afin de ne pas en priver les affamés. Des comités de secours sont organisés dans toutes les paroisses soumises à la hiérarchie de Karlovcy, en relation avec le comité principal sous la présidence du métropolite Antoine.

L'évêque Nestor (devenu archevêque) de Kamčatka et Séoul, chef de la mission orthodoxe en Corée avec résidence à Charbin, est venu, en novembre 1933, faire un rapport au synode (un retard l'a empêché d'assister au concile) et donner à Belgrade une série de conférences sur l'Extrême-Orient. Sur son initiative et d'après son expérience, le synode a décidé, le 7 novembre, la création d'une confrérie de S. Vladimir pour l'instruction de la jeunesse russe émigrée dans l'esprit de la Sainte Russie. On lui fera connaître la littérature patristique et les vies des saints russes, la liturgie, etc. La Confrérie deviendra le centre des œuvres de chaque diocèse ou mission. Le conseil suprême de la Confrérie est recruté par nomination. Le métropolite Antoine en est président ; l'archevêque Théophane de Kursk et le comte Grabbe, vice-présidents ; les autres membres sont : l'archevêque Nestor, l'archiprêtre Bělovidov, l'archiprêtre J. Sokol, B. R. Herschelmann, P. S. Lopuchin et N. P. Rklickij ; dans les sections diocésaines le président est l'évêque.

1) *Ibid.* 1933, nº 11.
(2) *Idem,* 1933, nº 12.

28. — Juridiction du métropolite Euloge.

Du 9 au 14 juillet, a eu lieu, à Paris, le troisième congrès diocésain de l'Europe occidentale. Tous les évêques, à l'exception de l'archevêque Vladimir toujours souffrant, étaient réunis autour de leur métropolite, exarque du patriarche de Constantinople, et étaient entourés d'un nombreux clergé. Les congrès diocésains de l'Europe occidendentale se font conformément aux instructions du concile panrusse de 1917-18. Le premier congrès, en 1927, avait suivi le schisme dans l'Église russe de l'émigration, le second était venu après la rupture avec Moscou. Ce troisième accompagne la nouvelle situation canonique. Elle fut exposée aux membres du Congrès dans une conférence du comte Kokovcev, ancien président du conseil russe.

Le congrès s'ouvrit par la liturgie. La musique qui y fut exécutée avait été composée en 1921 par le prof. N. Kedrov, sur la demande de feu le métropolite Benjamin de Pétrograd, pour la fête des trois hiérarques docteurs œcuméniques : S. Basile le Grand, S. Grégoire de Nazianze et S. Jean Chrysostome (30 janvier). Elle comprend des mélodies byzantines, protestantes et latines. Des prières spéciales pour l'union des Églises viennent encore justifier son titre. Après la liturgie, le métropolite Euloge prononça une allocution. Il parla de son attitude envers Moscou et envers le groupe de Karlovcy, pour passer ensuite à la situation intérieure de son exarcat et pour déplorer le manque d'union entre les paroisses qui sont surtout en butte aux attaques des baptistes. Les événements plus heureux ne furent pas oubliés, telle par exemple la construction de nouvelles églises (1).

Le congrès procéda à ses travaux à l'aide de commissions (administrative, financière, de contrôle, d'instruction reli-

(1) La *Chronique* en a parlé plus d'une fois.

gieuse). Parmi les rapports présentés signalons celui du sénateur N. Timašev sur *le mouvement russe des ouvriers chrétiens* ; de l'higoumène Alexis (Kirěevskij) sur *la celle orthodoxe (skit)* de Mourmelon-le-Grand (1), du P. Četverikov sur *le Mouvement des étudiants russes chrétiens*. Le directeur spirituel du *Mouvement* exposa comment celui-ci n'a pas dévié de la voie authentiquement orthodoxe ni dans ses tendances, ni dans ses actions, ni non plus dans son attitude envers la hiérarchie. Le *Mouvement* mérite donc confiance et soutien et devrait participer plus activement, sous le contrôle toutefois de l'autorité religieuse, aux œuvres paroissiales d'éducation et de charité. M. V. Zěnkovskij présenta un rapport sur les écoles du dimanche et du jeudi destinées à parfaire l'instruction des enfants russes de l'émigration sous le rapport religieux et national ; le P. Bulgakov parla du mouvement œcuménique à la suite de quoi l'assemblée exprima les désidérata suivants : reconnaître la valeur du travail œcuménique entrepris sous le patronage du métropolite Euloge ; demander au périodique diocésain (2) des chroniques et des articles consacrés à l'œcuménisme afin d'y attirer l'attention du clergé et des fidèles ; prier pour le développement du travail œcuménique dans le même esprit que précédemment.

Un rapport très circonstancié fut présenté au congrès par l'archiprêtre G. Spasskij au sujet de l'activité des sectes. Les résolutions prises recommandent de créer une chaire pour l'étude des sectes à l'Institut théologique de Paris en insistant sur les exercices pratiques ; d'éditer des ouvrages de vulgarisation sur les sectes et d'organiser des conférences ; de critiquer les doctrines des sectes dans l'organe diocésain et dans les *Sergievskie listki* (3) ; dans les

(1) Cfr *Irénikon*, X, 1933, p. 187 et *infra*.

(2) *Věstnik Zapadno-evropeiskoj eparchii*. On a discuté aussi son amélioration.

(3) Cfr *Irénikon*, X, 184.

paroisses mêmes, de veiller à bien faire connaître la doctrine orthodoxe (catéchisme, colloques, étude de l'Évangile) et à édifier les fidèles par des services religieux bien faits.

D'autres questions encore figuraient à l'ordre du jour : l'Institut théologique, la confraternité Saint-Serge, la caisse d'entr'aide du clergé, la fabrique diocésaine de cierges.

Sur une demande présentée par M. Kuznecov, le congrès a fixé au premier dimanche qui suit l'anniversaire de la révolution bolchévique (25 octobre-7 novembre) des prières solennelles en mémoire de toutes les victimes de celle-ci.

Nous avons mentionné plus haut que l'attitude de l'exarchat envers la hiérarchie de Karlovcy a attiré l'attention du congrès. Selon M. Kartašov, ce seraient les censures injustes qui mettraient le plus grand obstacle à l'union. Le métropolite Euloge s'est déclaré prêt à la réconciliation et se rapportera au patriarche de Constantinople, son chef hiérarchique, au cas où des démarches seraient faites par la partie adverse.

E. P. Kovalevskij a relevé dans le domaine de l'instruction religieuse un grand progrès depuis 1930. L'exarchat possède actuellement soixante écoles paroissiales avec un contingent de douze cents enfants de deux sexes et de cent quatorze professeurs.

M. Timašev exprime sa grande satisfaction au sujet du congrès ; son résultat le plus précieux a été de resserrer le lien d'union entre les orthodoxes russes de l'exarchat.

A Noël 1933, Mgr Euloge reçut, par bulle du Patriarche œcuménique, la distinction liturgique suprême accessible à un hiérarque oriental : le droit d'être reçu avec la croix, à la liturgie *(podnošenie kresta na liturgii)*. Cette distinction est rarissime ; jadis, elle fut accordée par le Siège œcuménique aux métropolites de Kiev qui en dépendaient ; dans l'Église russe, depuis Pierre le Grand, elle a été oc-

troyée à deux prélats seulement : à Isidore, métropolite de Saint-Pétersbourg, et dernièrement à Mgr Serge, remplaçant du *locum tenens* patriarcal (1).

Le métropolite Euloge a fait en mai 1933 une visite pastorale en Tchécoslovaquie. Les fidèles de l'exarchat y sont gouvernés par l'évêque Serge.

En octobre 1933, les nouvelles de la famine en Russie donnèrent l'occasion au métropolite Euloge d'adresser un appel à son clergé diocésain. Il y relève la noble initiative du Cardinal Innitzer, archevêque de Vienne, (2) et demande à son tour une aide matérielle et spirituelle. Cette dernière pourrait se traduire, tous les premiers dimanches du mois, par une *pannichide* commune pour les victimes des prisons, des travaux forcés et de la famine, suivie d'une absoute prise dans le rituel de l'inhumation. Un autre appel du métropolite organise « L'obole fraternelle » qui aura un comité central à Paris et des succursales dans toutes les paroisses de l'exarchat. On demande à chaque fidèle, dont la situation matérielle n'est pas facile, de verser un simple franc par an, « l'obole de la veuve », afin de secourir les affamés et, en premier lieu, ceux d'entre eux qui sont en prison ou aux travaux forcés. La quête a eu lieu le dimanche 24 décembre dernier.

La mémoire des défunts *(Dmitrievskaja subbota,* samedi précédent la fête de saint Dimitri, 26 octobre) ayant coïncidé en 1933 avec la fête de Notre-Dame-de-Kazan, le métropolite Euloge décida de son transfert au 1 novembre (19 octobre style julien) ce qui la fit tomber le jour de la Toussaint, coïncidence voulue.

(1) *Cf. Irénikon,* XI, 1934.

(2) La presse russe a parlé de cette initiative avec sympathie. On trouvera l'appel du Cardinal ainsi que celui de l'épiscopat ruthène dans la *Documentation catholique,* XXX, 1933, 3 sept.

Lundi 4 décembre 1933, fut célébré à Paris le cinquantième anniversaire du sacerdoce de Monseigneur Jacques-Georgievič Smirnov, protopresbytre, archiprêtre mitré, recteur de la cathédrale Saint-Alexandre-Nevskij. La liturgie et le *moleben* d'actions de grâces furent célébrés par Mgr Euloge assisté par de nombreux prélats et ecclésiastiques ; les paroissiens offrirent une mitre à leur curé ; des adresses de félicitations furent lues de la part de l'administration diocésaine, de l'Institut Théologique, de la paroisse cathédrale. A l'office assistaient le prince Gabriel de Russie, M. Spajlakovič, ministre de Yougoslavie, le général de Miller, et autres personnalités.

L'après-midi Mgr Smirnov fut salué par le ministre de Yougoslavie qui apporta au jubilaire les félicitations de son roi, par Mgr Graffin et par les délégués de toutes les organisations russes. Des télégrammes apportèrent les vœux de Mgr Chaptal (1), de plusieurs évêques russes, de plusieurs représentants de la Famille impériale.

Le jubilaire est né en 1854 et fit ses études théologiques à l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg qui le chargea peu après de professer l'exégèse de l'Ancien Testament et les langues sémitiques. Ordonné prêtre en 1883, il fut nommé chapelain de la légation impériale à Dresde ; en 1888, il fut élevé à l'archiprêtrise ; en 1898, il fut transféré à Paris en qualité de recteur de l'église Saint-Alexandre-Nevskij, poste qu'il occupe toujours. Il y a deux ans le Patriarche Œcuménique lui octroya le titre de protopresbytre, la plus haute distinction pour les prélats du clergé séculier. Depuis cinquante ans en contact avec le christianisme occidental, Mgr Smirnov s'était intéressé aux problèmes de l'union des Églises. Sa popularité dans les milieux orthodoxes est grande.

(1) *Vozroždenie*, 8 décembre 1933.

Le métropolite Euloge a approuvé l'érection à Berlin d'un *podvorie* de l'ordre religieux féminin de Marthe et Marie *(Diakonissenheim, Regensburgerstrasse* 23, Berlin W. 50). Cette institution avait été fondée en 1908 par la grande duchesse Élisabeth de Russie, née princesse de Hesse et sœur de l'impératrice Alexandra Fedorovna. Son but était la vie religieuse mixte, d'où son nom. La maison mère de Moscou fut détruite par les bolchevistes et la grande-duchesse, qui en était l'abbesse, assassinée.

L'Institut théologique a organisé, en Suisse, au mois de mai 1933, sur la demande des pasteurs Köchlin et Keller, une tournée de concerts de musique religieuse russe. Le programme musical, accompagné de conférences faites par L. Zander, a beaucoup intéressé les auditeurs. L'institut a ainsi remporté un succès moral et matériel. Toujours dans la ligne des préoccupations financières, le métropolite Euloge écrit au *Vozroždenie* (31 décembre) pour remercier les Russes émigrés de leur générosité dans les conditions difficiles actuelles. « Je ne puis m'empêcher d'évoquer un bienfaiteur anonyme du Maroc qui envoie chaque mois une contribution de dix francs ».

Dans le domaine œcuménique, notons une tentative de mieux faire connaître au public la confrérie des saints Serge et Alban. Le 15 décembre dernier, une réunion publique de la confrérie à Paris a permis aux Pères Bulgakov et Florovskij, à MM. Fedotov et Zernov, d'exposer à l'auditoire ses différentes activités et de brosser un tableau des relations toujours plus animées entre l'Orthodoxie et l'anglicanisme (1). Les anglicans seraient plus avancés dans leur connaissance et leur estime de l'Orthodoxie que les orthodoxes envers l'anglicanisme. Le métropolite Euloge

(1) Cf. *Irénikon*, X, 1933, p. 371-375.

a clôturé la séance, en exprimant précisément l'espoir de voir s'intensifier parmi les orthodoxes la sympathie pour les anglicans. M. Timašev consacre à cette réunion un article (1), qui apprend peu de nouveau, mais semble répondre au besoin de faire connaître l'Église anglicane à la société orthodoxe laïque. L'auteur y note l'action bienfaisante de la confrérie pour le rapprochement religieux et psychologique et n'oublie pas les obstacles qui subsistent encore sur le chemin de l'union. Un des principaux est la différence de psychologie. « Les anglicans ont hérité de Rome un penchant à revêtir la pensée religieuse dans une forme de précision juridique ; ils savent exactement point par point quel est le minimum de foi, qui permette de se réclamer encore de l'Église anglicane. Il n'y a rien de pareil chez les orthodoxes. A la demande des anglicans adressée à des théologiens orthodoxes d'indiquer leur minimum, les réponses constituèrent toute une gamme, depuis le seul symbole de Nicée-Constantinople, jusqu'à proclamer obligatoires toutes les opinions théologiques de Jean Damascène Mais les obstacles, peut-on voir, ne sont, de loin, pas aussi insurmontables que ne l'est le dogme de la primauté papale ; celui-ci rend impossible, au moins jusqu'à présent, même la préparation d'un rapprochement de l'Orthodoxie avec le catholicisme ». L'A. se déclare charmé par la haute culture du clergé anglican.

C. FRANCE.

29. — Nouvelles églises.

L'archevêque Séraphim (juridiction de Karlovcy) a bénit, le 1er novembre 1933, une église, en l'honneur de Séraphim de Sarov à Chelles (Seine-et-Marne). Une église, également dédiée à Séraphim de Sarov, mais appartenant à

(1) *Vozroždenie*, 6 janvier 1934.

l'obédience du métropolite Euloge, est située 91, rue Lecourbe, à Paris et a été inaugurée le 2 juillet dernier.

30. — Vie monastique.

Quelques détails sur la celle orthodoxe *(skite)*, que nous avons déjà signalée (1), située à Mourmelon-le-Grand (Marne). L'ordre du jour est disposé ainsi : lever à minuit. Molében, orthros, liturgie. Repos. Thé à six heures suivi du travail. Diner à dix heures. Sieste jusqu'à treize heures. Obédiences diverses. A dix-sept heures repas du soir, complies, office en cellule. Coucher vers vingt heures.

Le monastère est dédié à tous les Saints « qui ont brillé sur la terre russe ». Son but principal est la prière pour les soldats russes tués pendant la grande guerre, dont le cimetière se trouve à côté. Le noviciat reçoit des postulants. On prévoit comme œuvres un hospice pour les vieux prêtres et la possibilité d'éditer des feuilles pieuses. Les hôtes sont reçus gratis pendant trois jours.

Le monastère célébrait sa fête patronale le 18 juin selon le rit athonite. Une octave a préparé la fête ; tous les jours de celle-ci, les vêpres étaient suivies de *molebens* au Christ, à la sainte Vierge et à saint Alexis (patron des déshérités) ; le canon des complies se lisait ces jours-là devant sept icones de Notre-Dame : Vladimir, Kazan, Tichvinsk, Počaev, Kursk, Ibérie, et la Réjouissance des affligés. Le jour même de la fête, on célébra une liturgie solennelle avec moleben, procession et pannichide au cimetière militaire. Les pèlerins reçurent un repas gratuit.

31. — Instruction religieuse.

Le métropolite Euloge a bénit l'ouverture des cours vulgarisateurs de théologie orthodoxe, ayant pour but la

(1) *Irénikon*, X, 1933, p. 187.

formation d'orthodoxes connaissant leur religion et sachant lutter pour elle. L'enseignement comporte le dogme, l'histoire de l'Église, le Nouveau Testament, l'Ancien Testament, l'histoire de la pensée religieuse russe, un aperçu des confessions non-orthodoxes, l'étude des sectes, la critique des doctrines occultes, la lutte contre l'athéisme. Les professeurs sont le P. Bulgakov, l'hiéromoine Cassien (Bezobrazov), J. Afanassjev, B. Vyšeslavčev, V. Zěnkovskij, K. Močulskij, B. Sove, F. Spasskij, G. Fedotov. L'inauguration a eu lieu le 4 novembre dernier. L'adresse des cours est, 9, villa de Saxe. L'institut philosophico-religieux (10, bd Montparnasse) continue son activité intense. N. Berdjaev préside des séminaires de sociologie religieuse.

32. — Organisation ouvrière.

Vozroždenie (4 janvier 1934) donne des détails sur le mouvement ouvrier russe chrétien. L'idée en est venue il y a deux ans à douze initiateurs. Les adhérents du mouvement sont maintenant au nombre de cinq mille. Le premier stade a été la formation de cellules, ensuite se sont constituées des fédérations. Un congrès à Genève s'est occupé en janvier dernier de l'organisation d'une confédération générale qui comprend les sections française, jougoslave, bulgare et suisse. Y adhéreront bientôt les groupements dans les autres pays européens, de l'Amérique du Nord et de l'Extrême-Orient.

Le mouvement ouvrier réunit aussi bien les travailleurs intellectuels que manuels sur un programme d'amour envers la foi orthodoxe et la patrie. L'activité de l'organisation comprend : assurance sur la vie, assurance contre le chômage, contre les accidents ; subsides pour commencer des entreprises ; crédit en marchandises de première nécessité ; aide médicale et juridique ; soutien de restaurants et de *homes* où puisse vivre l'esprit russe.

Les membres de l'organisation portent un insigne composé d'un drapeau russe, d'une croix, d'une couronne d'épines et de rayons dorés pour symboliser la souffrance, l'espoir, l'idée et la foi orthodoxe russes.

D. BELGIQUE.

33. — Catholicisme russe.

Le R. P. Georges sebrikov célébrera dorénavant tous les dimanches et jours de fête une liturgie slave dans l'église du collège Saint-Jean Berchmans, 30, rue du Poinçon à Bruxelles. Cette initiative nouvelle a été inaugurée le 6 janvier 1934, en la fête de l'Épiphanie.

34. — Église expiatoire.

On a parlé à plusieurs reprises de l'édification à Bruxelles d'une église orthodoxe en expiation de l'assassinat de la famille impériale russe (1). Ce sanctuaire sera richement doté de reliques. Il y a deux ans feu le patriarche Damien de Jérusalem lui avait fait don d'un fragment de la vraie Croix et du Saint-Sépulcre. Dernièrement les monastères russes du Mont-Athos lui ont envoyé un lot de reliques remarquables. Celles-ci demeureront en attendant à l'église russe de la rue Veydt (juridiction de Karlovcy). Le nouveau recteur de cette dernière est le protopresbytre A. Sabašev.

E. ANGLETERRE.

35. — Londres.

La paroisse de Karlovcy à Londres reçoit comme curé, à la place de l'évêque Nicolas décédé en 1932 et de son

(1) Cfr. *Irénikon*, VII, 1927, p. 102.

remplaçant provisoire S. Solodovnikov revenant à Paris, le P. Boris Molčanov, curé orthodoxe de Meudon. Celui-ci prit congé de sa paroisse le 5 mars 1933. Il y avait gagné toutes les sympathies.

F. TCHECOSLOVAQUIE.

36. — Mission orthodoxe.

La mission orthodoxe de l'archimandrite Vital en Subcarpathie (1) a perdu le 31 août 1933 un de ses plus jeunes et actifs collaborateurs, l'hiéromoine Job (Paul Alexěevič Szczurov) ancien élève de l'école de marine russe à Biserte et ancien étudiant de l'Institut théologique orthodoxe de Paris. Il avait achevé ses études théologiques en 1928.

G. SUISSE.

37. — Nouvelle église.

Le 14 octobre (1er vieux style) 1933, en la fête de l'Intercession de la Mère de Dieu, l'archiprêtre mitré Serge Orlov, de Genève, a procédé aux rites de la consécration d'une chapelle orthodoxe à Zurich (juridiction de Karlovcy). Faute de ressources, la communauté de Zurich n'aura pas encore de curé résidant.

H. BULGARIE.

38. — Jubilé.

Le 19 décembre dernier fut fêté le soixante-dixième anniversaire du Prof. Dr Nicolas Nikanorovič Glubokovskij. Le Dr N. N. Glubokovskij est un des plus remarquables représentants de la théologie orthodoxe contemporaine.

(1) *Id.*, X, 1933, p. 187.

Il est justement célèbre par ses recherches sur Théodoret de Cyr, ses cours d'exégèse à l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, ses études sur l'apostolat de saint Paul, et par le remaniement de l'*Encyclopédie de Théologie orthodoxe* que la Révolution a arrêtée à la lettre K. Le jubilaire est actuellement chargé de cours à la faculté de théologie de Sofia, où il continue son intense travail (1).

I. ÉTATS-UNIS.

39. — Visite de l'archevêque Benjamin.

L'Église orthodoxe russe aux États-Unis a vécu des jours agités pendant les mois d'été de 1933. Les hiérarchies qui y existaient alors étaient : la plus ancienne en date celle du métropolite Platon avec ses quatre évêques vicaires : Théophile de San-Francisco, Arsène du Canada, Alexis de Pittsburg et Paul de Chicago. La hiérarchie de Karlovcy : l'archevêque Apollinaire d'Amérique et du Canada avec ses évêques vicaires : Tichon de San Francisco, Joasaph (2) de Montréal, Théodore de Détroit. L'Église rénovatrice (3) qui ne possède pas de fidèles mais détient la cathédrale de New-York ; enfin un prêtre interdit, Cernjavin, président d'une « communauté orthodoxe presbytérienne » qui est sur l'expectative et n'est pas encore ralliée à la hiérarchie légitime « faute de l'avoir discernée jusqu'à ce jour avec certitude » (4).

C'est justement sur l'initiative de Cernjavin qu'au moins apparemment l'archevêque Benjamin, représentant du métropolite Eleuthère à Paris (5), s'est rendu aux États-

(1) *Id.*, VI, 1929, p. 606.

(2) Dans *Irénikon*, X, 1933, p. 193, une coquille nous le faisait appeler Joseph.

(3) *Id.*, VI, 1929, p. 607.

(4) *Poslědnija Novosti*, 10 juin 1933.

(5) Cfr *Irénikon*, X, 1933, p. 181.

Unis pour y faire une série de conférences sur l'état de l'Église patriarcale de Russie. *Vozroždenie* du 29 juin 1933 fait remarquer que Mgr Benjamin ne possède pas de compétence spéciale à cet égard. Un ukase du métropolite Serge et de son Synode du 27 mars 1933 (nº 319) chargeait l'archevêque d'une mission ecclésiastique spéciale en Amérique du Nord. « A l'éminent archevêque Benjamin, recteur du *podvorie* patriarcal à Paris. Le Remplaçant du *locum tenens* du trône patriarcal et son synode patriarcal provisoire ont entendu la proposition faite par le Remplaçant à l'éminent archevêque Benjamin, recteur du *podvorie* patriarcal des trois hiérarques à Paris, de lui permettre un voyage en Amérique et de le charger d'une mission pour le diocèse nord-américain. Après échange de vues, ils ont statué ce qui suit dans une résolution du 22 mars 1933 (nº 29) : conformément à la proposition de l'éminent Remplaçant : 1) envoyer l'éminent archevêque Benjamin (Fedčenkov) en qualité d'exarque provisoire du patriarcat de Moscou pour étudier et mettre en ordre les affaires du diocèse nord-américain »... 27 mars 1933. Suivent les signatures du Remplaçant, métropolite Serge, et du gérant des affaires du Saint-Synode patriarcal, l'évêque Pierre. Sceau du patriarcat.

Les journaux russes de l'émigration ont vu dans cette mission une manœuvre du gouvernement soviétique analogue à celle de 1930 envers le métropolite Euloge en Europe Occidentale (1). En effet, l'archevêque Benjamin a exigé du métropolite Platon une déclaration de loyalisme envers le régime bolchévique. *Vozroždenie* du 29 juin met le voyage de l'archevêque « sergien » en relation avec l'imminente reconnaissance des Soviets par le gouvernement des États-Unis. (Elle s'est produite depuis). Le journal appuie son information sur l'exigence de rendre publique

(1) *Id.*, VIII, 1931, p. 353.

dans la presse américaine le document de loyalisme. Le diocèse nord-américain russe étant composé de 80 % de citoyens américains, ce fait aurait pu influencer l'opinion publique des États-Unis.

Ces soupçons politiques semblent recevoir une certaine confirmation d'une lettre que Mgr Benjamin écrit à ses ouailles de Paris (1) : « Voilà encore une grande nouvelle pour vous : dans deux jours, je fais des conférences chez les « bolchéviks »... Oui, il existe ici une société des amis de la Russie soviétique. Ils ont entendu certaines de mes conférences et me demandent d'en faire une chez eux sur le sujet *L'Église en Russie est-elle vivante* ? (selon les documents du *Žurnal* du patriarcat de Moscou). La journaliste juive qui me transmit cette invitation me baisait la main à l'arrivée comme au départ... Merveilleuses sont les œuvres de la Providence divine... Tout ceci de la part de Dieu est significatif. En plus de cette conférence, elle m'en a demandé une autre (si les autres sont d'accord) sur la *foi et la science*. J'ai donné ma conférence hier. Il y avait trois cent cinquante personnes environ. On m'écoutait très bien ; on m'applaudissait. Bref je me suis sentis dans « mon » atmosphère, c'est-à-dire avec eux. Ils étaient contents ».

L'attitude du métropolite Platon a été d'abord (selon les *Poslědnija Novosti* du 10 juin) amicale envers l'archevêque. Il le considérait comme recteur du *podvorie* de Paris et comme conférencier. Mgr Benjamin fut invité à prendre part à un sacre et autorisé à célébrer dans la cathédrale du Voile de la Vierge.

Les relations changèrent brusquement quand, sur l'ordre du métropolite Serge, l'exarque provisoire demanda au métropolite Platon la profession de loyalisme exigée par Moscou avant de permettre le sacre du prêtre L. Turkevič.

(1) *Vozroždenie*, 6 septembre 1933.

La réponse fut négative (1) : « Toute ma vie, fidèle a mon serment à Dieu, honnêtement, fermement et sans défaillir, je me suis dévoué et j'ai servi Dieu, la sainte Orthodoxie et l'État russe ; je ne permettrai donc d'aucune façon une soumission au métropolite Serge, représentant d'un pouvoir antichrétien et athée ». Les évêques vicaires ont suivi leur métropolite et le diocèse nord-américain s'est déclaré indépendant du métropolite Serge, mais fidèle au métropolite Pierre, *locum tenens* exilé (2). Il est peut-être intéressant d'ajouter quelques mots sur l'attitude de l'Alliance des organisations nationales russes à New-York (3). Elle approuve Mgr Platon et déclare l'archevêque Benjamin un élément corrupteur de l'émigration, agissant selon les directives du gouvernement moscovite.

Le synode patriarcal (4) a déclaré, le 28 juillet 1933, que l'acte du métropolite Platon était une infraction grossière à la discipline ecclésiastique et a rappelé son attitude équivoque depuis longtemps. Le métropolite est déféré au tribunal des évêques et suspendu ; ses adhérents sont déclarés « société schismatique » excommuniée. On enjoint aux fidèles de ne pas entrer en relations avec les rebelles.

Cerkovnaja Žizn, 1933, n° 12, relate que l'archevêque Benjamin a été nommé administrateur du diocèse nord-américain, mais a dû quitter l'Amérique à cause de dissensions survenues dans sa paroisse de Paris.

La hiérarchie de Karlovcy, présidée alors par l'archevêque Apollinaire, avait dès le début invité ses fidèles à ne pas avoir de relations avec l'archevêque Benjamin séparé de l'obédience de Karlovcy. Les autres détails sur cette hiérarchie en Amérique sont donnés plus haut (5).

(1) *Ibid.*, 13 juin 1933.
(2) *Ibid.*, 21 juin 1933.
(3) *Ibid.*, 29 septembre 1933.
(4) *Ibid.*, 13 juin 1933.
(5) Au moment de mettre sous presse, on annonce le décès du métropolite Platon, survenu le 21 avril 1934.

40. — Missions.

Malgré les malheures et les discordes de l'Église russe en Amérique du Nord, les missions orthodoxes fonctionnent toujours sur ce continent.

En Alaska, les missions russes sont juridiquement groupées en deux *vicariats* : celui de Sitka et celui d'Ounalashka. Le premier est administré par Mgr Alexis, récemment transféré de Pittsburg, le second par Mgr Antonin.

Enfin, il a été créé un nouveau territoire de mission, à l'extrême nord de l'Alaska. Le centre de cette « Mission Boréale » est à Ikognut (Yucon) ; la Mission Boréale sera administrée par l'archimandrite Grégoire Prozorov.

J. EXTRÊME ORIENT.

41. — Sanghai.

Il existe dans la ville une fervente paroisse russe catholique comprenant environ deux cents personnes, presque tous d'anciens orthodoxes, et présidée par l'actif archimandrite Nicolas Alexěev. Son église et son école exercent une influence bienfaisante dans la colonie russe de la ville.

42. — Charbin.

Cerkovnaja Žizn, 1933, nº 11, annonce la constitution à Charbin d'une organisation anti-maçonnique d'émigrés russes en réponse à la directive du concile de Karlovcy (1).

Dans la même ligne nationale (*ibid.*), l'émigration russe de la ville a établi, en face de l'institut polytechnique bolchévique et de l'Y. M. C. A., une université de S. Vladimir où la jeunesse pourra recevoir une éducation russe et orthodoxe. Cette institution est en connexion avec la confrérie de S. Vladimir dont nous avons parlé plus haut.

(1) Cfr. *Irénikon*, X, 1933, p. 181.

La même revue (1933, nº 10) donne des détails sur le congrès diocésain qui se tint du 27 au 29 juin et fut présidé par l'archevêque Mélétios. On y a envisagé la fourniture de livres et de vases sacrés aux églises dévastées en 1929, la question des écoles, la lutte doctrinale contre les sectes, le catholicisme (uniatisme) et la franc-maçonnerie. Les organisations de la jeunesse russe ont été invitées à y collaborer. On a émis le désir que toute paroisse possède un cercle missionnaire de défense orthodoxe. Dans la discussion scolaire, quelques points curieux : les élèves de catéchisme sont tenus de retenir les textes scripturaires en slave au lieu de les citer librement en russe. Les soirées dansantes dans les écoles ne peuvent être tolérées les veilles des fêtes et des dimanches. Un mot de blâme pour la Y. M. C. A.

Le congrès a envoyé des télégrammes au métropolite Antoine et au Souverain de l'État mandchou. Le 25 décembre 1932, l'archevêque Meletios a consacré une nouvelle et grande église dédiée à la Sagesse de Dieu. Une nouvelle église dédiée à Notre-Dame-de-la-Joie-Inespérée a été inaugurée le 18 octobre 1933 aux mines de Mulin.

Nos lecteurs connaissent le monastère orthodoxe de Notre-Dame-de-Kazan où s'édite la revue *Chlěb Nebesnyj* (1). La revue de Karlovcy (1933, nº 9) raconte sa fondation. Les orthodoxes de Charbin désiraient depuis longtemps pouvoir assister à des offices strictement monastiques. En 1922 l'archevêque Méthode (2) bénit la fondation d'un monastère. Après quelques péripéties, le bâtiment est élevé sur un terrain donné par le chemin de fer de la Chine orientale à New-Modiagow. En 1929, l'archimandrite Juvénal, moine de Bělogorsk, province de Perm, est nommé

(1) *Id*, VII, 1930, p. 626.
(2) Décédé en 1931. Cfr. *Id.*, VIII, 1931, p. 371.

supérieur. En 1925, le monastère reçoit son église de Notre-Dame-de-Kazan et une bâtisse en pierre pour la communauté. En 1929, la typographie est agrandie. En 1931 on inaugure une pharmacie et un dispensaire. Ensuite vient un hôpital. Le monastère possède des ateliers de reliure, de cordonnerie, de couture, de menuiserie, de serrurerie et d'iconographie. L'aide de l'archimandrite Juvénal est l'archimandrite Siméon. La communauté comprend : 7 hiéromoines, 4 hiérodiacres, 1 moine du grand habit, un moine à mandia, 6 riassophores, 40 postulants, ouvriers et familiers.

Notes et Documents.

UN ENCOURAGEMENT DU SAINT-SIÈGE A L'ICONOGRAPHIE RELIGIEUSE DU PRIEURÉ D'AMAY.

Dès sa fondation, le prieuré d'Amay s'est attaché à propager dans nos pays la connaissance de l'iconographie byzantine et spécialement de l'iconographie russe. Nous avons jugé que c'était là un des points, et non l'un des moindres, de notre programme : faire connaître aux catholiques de nos pays les trésors spirituels conservés par les Églises actuellement séparées de l'édifice catholique et qui sont comme les piles du pont qui autrefois nous unissait et dont tous nous devons désirer et favoriser la reconstruction. Nous avons eu la consolation de constater que cet effort a été compris et apprécié. La quantité impressionnante de reproductions d'icones répandue dans le public en est le témoignage.

Nous remercions chaleureusement les amis connus et inconnus qui nous ont aidés dans cette tâche. Et ce nous est une consolation de leur annoncer ici que la plus haute autorité de l'Église bénit leurs efforts.

Par lettre du 23 mai 1934, la *Commission Pontificale pour la Russie* a adressé au Révérend Père dom Théodore Belpaire, prieur du monastère bénédictin d'Amay, les remerciements et les encouragements du Saint-Père à l'occasion de la réception de la collection des icones saintes éditées par le Prieuré.

Voici le texte de cette lettre, qui manifeste une fois de plus l'intérêt que le Saint-Père porte aux entreprises destinées à faire connaître l'Orient.

Pontificia commissione per la Russia
Prot. N. 169/29

Vaticano, le 23 mai 1934.

Mon Révérend Père,

Conformément à votre désir, je me suis empressé de présenter au Saint-Père la collection des « icones saintes » éditées par votre Prieuré d'Amay.

En recevant le filial hommage, Sa Sainteté a bien voulu exprimer Sa vive satisfaction et envoyer à Vous tous, avec ses encouragements, la Bénédiction apostolique, gage de sa paternelle bienveillance.

Vous remerciant moi-même de la collection que vous avez eu l'obligeance d'envoyer à cette Commission Pontificale et en Vous exprimant le vœu bien cordial que Votre publication obtienne tout le succès qu'elle mérite, j'ai l'honneur de me dire, mon Révérend Père, Votre bien dévoué en N. S.

(S.) SAC. DOMENICO TARDINI.

Au Révérend Père
Théodore Belpaire O. S. B.
Prieur du Monastère
Amay s/M.

MONUMENTA MUSICAE BYZANTINAE

Au mois de juillet 1931, M. Höeg, professeur à l'Université de Copenhague, invita M. le Professeur W. Tillyard, de l'Université de Cardiff, et M. le Professeur Wellesz, de l'Université de Vienne, à préparer en commun un plan d'ensemble pour l'étude du domaine de la musique byzantine. On reconnut qu'il était nécessaire d'éditer une série des plus importants manuscrits, d'y joindre la publication d'un certain nombre d'études pour en rendre possible l'utilisation ainsi que celle des manuscrits semblables... On entrevoyait également la publication d'études musicales théoriques, de catalogues de manuscrits, etc.

Le projet fut reçu avec faveur par l'Académie danoise des Sciences et, le 14, fut présenté à la XVI[e] Assemblée annuelle de l'Union académique internationale, qui se réunit à Bruxelles, en mai 1931. Au nom de la Commission, M. le professeur Grégoire fit lecture du rapport de l'Académie danoise qui fut adopté en ces termes : « La Commission, à l'unanimité, recommande chaleureusement à l'Union académique internationale le projet, pour l'exécution duquel elle s'en remet entièrement à l'Académie danoise. Il s'agit incontestablement d'une œuvre qui fera le plus grand honneur à l'Union et qui est entièrement digne de son patronnage ». (Académie royale de Belgique, extrait des Bull. de la Cl. des Lettres et des Sciences morales et polit., p. 186-188.)

Se basant sur cette décision, l'Académie danoise chargea mes-

sieurs Höeg, Tillyard et Wellesz de la direction des travaux. Ces trois savants élaborèrent le plan de travail suivant :

Programme de Travail.

« L'idée directrice de notre projet est de créer deux groupes de publications, nettement distincts : l'un, les *Monumenta* sera dédié exclusivement à la publication, aussi objective que possible, des textes de la musique byzantine, l'autre au contraire, les *Supplementa*, comprendra des études et des transcriptions, — dont la valeur et l'intérêt, nécessairement, dépendent de points de vue personnels et de l'état actuel de notre science, — et en outre des publications relatives aux musiques dépendantes de la byzantine.

Monumenta Musicae Byzantinae.

Cette série comprendra tout d'abord des reproductions photographiques d'un certain nombre de manuscrits caractéristiques. Le besoin le plus urgent est de mettre à la disposition des chercheurs des éditions complètes d'un stichéraire et d'un hirmologue. Le premier volume sera donc :

1. *Sticherarium.* Reproduction photographique complète du *Codex Vindobonensis Palat. theol. Gr.* 181, publiée aux frais de la Fondation Rask-Orsted, par le soin de MM. Tillyard et Wellesz. Nous aurions voulu donner dans ce premier volume une reproduction du très beau stichéraire N. 883 de la Bibliothèque Nationale d'Athènes (supplée pour les parties qui font défaut dans ce manuscrit, par le ms. très similaire de la même bibliothèque, N. 993), mais des raisons pratiques ont rendu impossible la réalisation de ce projet. Le Vindobonensis que nous avons choisi, présente l'avantage d'être signé (par Jean Dalasénos) et daté (a. d. 1221). Dans ce volume on trouvera une préface (en français) qui, brièvement, rend compte de la nature et de l'histoire de toute l'entreprise. Dans une « Introduction » (en latin) assez courte les deux éditeurs fourniront tous les renseignements nécessaires sur le manuscrit reproduit et sur sa place dans la tradition. Un index complet des stichères sera joint pour faciliter l'emploi du volume.

2. *Hirmologium.* Reproduction photographique complète du *Codex Cryptensis E. T. II*, publiée aux frais de l'Italie par le soin des savants pères de Grotta Ferrata.

Le premier projet des *Monumenta* comporta aussi une édition en fac-similé d'un lectionnaire complet. Mais les expériences faites pendant le travail préparatoire nous ont fait voir qu'il serait beau-

coup plus pratique de donner une édition *imprimée* des lectionnaires (l'évangéliaire, le prophétologion, l'apostolos), munie de deux apparats critiques, un pour le texte, un autre pour les signes ecphonétiques (les neumes). Or, une telle édition ne rentrerait pas dans les cadres des *Monumenta* et s'adresserait à un public assez différent de celui qu'intéressent les textes musicaux, et elle ne pourra être établie qu'en collaboration avec des philologues spécialisés dans le texte de la Bible. En effet, nous avons été assez heureux d'obtenir l'adhésion à nos projets de M. et de Madame Kirsopp Lake, et une édition de la sorte que nous venons d'indiquer, apparaîtra dans quelques années, en dehors des cadres des *Monumenta*, par le soin de ces savants américains et de M. Höeg.

3. *Album de fac-similés* avec spécimens de toutes les étapes de la notation byzantine (y compris la notation dite « ecphonétique »).

4. *Reproduction photographique d'un* Kontakarion.

5. *Reproduction photographique d'extraits d'hirmologues* antérieurs au ms. reproduit dans le deuxième volume.

Il faut ajouter tout de suite que nos plans relatifs à ces trois derniers volumes sont encore assez vagues, et leur réalisation n'est point imminente.

6. *Byzantinae Musicae Auctores*. M. Höeg prépare une édition des livres de théorie, qui comportera texte, apparat critique, traduction et commentaires. Les divers traités apparaîtront dans des fascicules séparés au fur et à mesure que le travail procède.

SUPPLEMENTA.

Les *Supplementa* seront une série libre de monographies sur les sujets qui se rattachent à l'étude des *Monumenta*. Pour les *Supplementa* nous prévoyons dès maintenant les fascicules que voici :

1. Catalogue des manuscrits de musique byzantine qui se trouvent dans les bibliothèques italiennes, par le soin de savants italiens ;

2. Recueil de la musique vivante dans les colonies gréco-albanaises de l'Italie, également par les soins d'un ou de plusieurs savants italiens ;

3. Étude sur la notation ecphonétique, par M. Höeg ;

4. Manuel de la « notation ronde », par M. Tillyard ;

5. Études sur le style des *heirmoi*, par M. Wellesz ;

6. Transcriptions en notation occidentale (conformes au réglement de la Conférence de Copenhague, voir *Ann. of the British*

School at Athens, 31, 1933, p. 115 sq.) des mélodies de la musique byzantine.

Enfin nous allons nous adresser à plusieurs musicologues en demandant leur collaboration sur les sujets de leur compétence spéciale. Ainsi nous espérons pouvoir réunir une information riche et variée, non seulement sur la musique byzantine, dans le sens limité du mot, mais aussi sur la musique de l'église grecque actuelle et sur les autres musiques directement dérivées de la byzantine. Les travaux des *Supplementa* seront rédigés en langue française, anglaise, allemande ou italienne.

Le « siège scientifique » pour ainsi dire des *Monumenta Musicae Byzantinae* sera à Vienne, où l'on a installé une bibliothèque spéciale dans une salle de la Bibliothèque Nationale. On est prié d'envoyer à cette adresse (M. E. Wellesz, Monumenta Musicae Byzantinae, Nationalbibliothek, Wien, I) les photographies de manuscrits de musique byzantine déjà utilisées, et, d'une manière générale, tous les matériaux qui peuvent être utiles pour l'étude de la musique byzantine.

La direction pratique des travaux de publication est à la charge de M. Höeg (Johannevej 5, Charlottenlund, Danemark) à qui on est prié d'adresser des conseils et des suggestions concernant les publications projetées et d'envoyer les manuscrits destinés aux *Supplementa*.

Bibliographie.

P. Lippert. — L'Église du Christ. Traduit de l'allemand par R. Jolivet. Lyon-Paris, Vitte, 1933 ; in-12, 300 p.

On n'admet plus aujourd'hui que l'on traite de l'Église en s'en tenant à l'ancien cadre juridico-apologétique. Un critique remarquait récemment que tous les manuels du traité de l'Église seraient contraints, avant peu, à une « refonte importante », l'aspect invisible de l'Église ayant passé « au premier plan de la pensée théologique catholique » (*Nouv. rev. théol.*, 1933, p. 657). Un autre, dans une chronique d'ecclésiologie, notait que le traité de l'Église « de facture conceptuelle déjà purement occidentale » et visant presque uniquement les erreurs particulières du gallicanisme et du protestantisme, portait une empreinte également particulière ; aussi bien, ajoutait-il, les théologiens modernes, conscients d'une grande lacune « cherchent à remettre en valeur des catégories plus riches : celles-là mêmes qui définissent le mystère total de l'Église, ses éléments les plus intérieurs, les plus *collectifs*, les plus religieux » (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1932, p. 680).

La rénovation théologique se porte en un point très déterminé : elle tend à construire, sur les fondements scripturaires, une synthèse cohérente de la doctrine du corps mystique du Christ. Un tel travail admet plusieurs méthodes. Une première est de reprendre peu à peu aux divisions rigides du matériel scolaire où ils se trouvent enchâssés, une part des éléments du traité de l'Église, pour les joindre à ceux — plus nombreux — qui n'y figurent pas encore, et qui sont, pour cette raison, loin d'être aussi précis : le moment de la synthèse viendra plus tard. Une autre consiste à harmoniser dès à présent la doctrine du corps mystique, un peu fugitive pour nos concepts, avec les autres parties de l'ancien traité de l'Église. Les études séparées qu'on a écrites ces derniers temps sur le corps mystique du Christ sont un acheminement encore imparfait vers une solution selon la première méthode. Quant à la seconde, elle trouve dans le présent ouvrage du P. Lippert, son premier essai. L'A. est en effet un des premiers qui ait tenté la tâche ardue d'intégrer une synthèse du corps mystique dans le traité général. Il en résulte une certaine inégalité entre les parties.

La première est intitulée « Notre expérience de l'Église », et tend à suggérer le toucher intérieur que les hommes ont eu de l'Église aux différentes époques de l'histoire. « Il existe, à toutes les époques, des hommes qui expérimentent l'Église comme un christianisme primitif ou médiéval, avec une passion réformatrice ou révolutionnaire (!) et tout cela

interfère avec les mouvements nouveaux qui surgissent chaque jour ». (p. 16.) Mais il faut remarquer que cette juxtaposition de mouvements et d'éléments demande aussi qu'on les « hiérarchise » suivant leur valeur, comme a tenté de le faire, et avec bonheur, dom Vonier dans un ouvrage récent (cf. *Irénikon*, 1933, p. 217). La seconde partie ne répond plus à une expérience religieuse : elle représente l'ancien traité de l'Église. « Les assertions historiques, philosophiques et juridiques que nous énonçons sur l'Église sont loin d'égaler sa réalité profonde ; ce ne sont que tracés, coupes et devis par lesquels nous essayons d'enserrer son être infini et fluent dans les rets d'un système de points immobiles que relient des lignes aux mesures définies » (p. 17). Voilà une remarque qui appauvrira subitement tout l'exposé classique de la théologie de l'Église, surtout si on la rapproche de celle-ci, à laquelle elle fait suite : « Les concepts sont des signes abbréviatifs du réel, des formules approximatives..., des récipients où nous cherchons à emprisonner l'ineffable et l'infini du réel, afin de pouvoir l'embrasser en le circonscrivant, le distribuer pour ainsi dire en compartiments, et ainsi, par l'artifice de ce morcelage et de cette distribution, le loger plus aisément en notre esprit » (*ibid.*). C'est donc toute la philosophie bergsonienne qui est mise au service de la nouvelle ecclésiologie. Comme on se meut en plein terrain surnaturel, où la foi « remplacera l'intuition », on dissipera facilement toute inquiétude : *la « foi » à l'Église*, ou mieux « la foi surnaturelle au Christ dans l'Église » sera donc le sujet de la troisième partie. Bien que tout l'ouvrage ait un tour de pensée original, cette dernière partie est au fond la seule qui soit vraiment neuve. Elle est reliée à l'ensemble plutôt par les teintes et les tons que par la nature intime du sujet. C'est un traité du corps mystique du Christ annexé à l'ancien développement. A notre sens, l'intégration tentée n'est pas pleinement réussie, et il nous paraît qu'il est trop tôt de faire dès à présent une synthèse : qu'on laisse aux vieux concepts le temps de se remplir et de se gonfler de sens nouveau. Mais cette remarque ne doit pas atténuer la valeur de l'ouvrage, un des plus riches, un des plus substantiels qu'on ait écrit sur ce sujet au cours de ces dernières années, et qu'on ne saurait trop recommander. Que de çà et là il y ait un peu de littérature, ce n'est point un mal, car cela ne nuit point à la profondeur générale de l'ouvrage. Nous avons lu sur l'obéissance catholique, des pages qu'on ne trouve nulle part ailleurs, et qui répondent avec justesse et largeur à beaucoup d'objections que se posent en cette matière de nombreux catholiques sincères. « Le point le plus sensible de tout le système catholique de l'Église, c'est cette pénétration immédiate des puissances humaines dans le sanctuaire le plus intime de la conscience religieuse, cette autorité divine dont sont revêtues les créatures humaines ». En l'espèce « ce qui est vraiment redoutable, c'est la possibilité réelle de nuire, chez les mieux disposés des hommes, à ce qu'il y a de meilleur dans leur vie religieuse, ce sont les entraves que peuvent rencontrer la vie personnelle, l'activité spirituelle et l'absolue sincérité des âmes (p.

182-183) ». Seule la foi dans les paroles du Christ peut résoudre cette difficulté.

On peut se reporter, pour le reste, au compte-rendu qui a été fait ici même de l'ouvrage allemand (*Irénikon*, 1931, p. 776).

D. O. R.

Dr Matth. Jos. Scheeben. — Mysterien des Christentums. Fribourg en Br., Herder, 1932 ; in-8, XXIV-691 p.

Les traités de dogmatique du savant théologien de Cologne M. J. Scheeben ont été traduits en plusieurs langues et servent encore à maint étudiant en théologie et à beaucoup de prêtres pour acquérir une compréhension plus profonde et plus systématique des mystères de notre religion. Dans le présent ouvrage, édité pour la première fois en 1865, Scheeben avait réuni les exposés les plus originaux de ses traités de théologie : originaux en ce sens qu'au lieu de se tenir aux développements de la théologie spéculative moderne il retournait à la tradition patristique latine et grecque et, pour mieux exposer le sens élevé du dogme, se servait des comparaisons et des conceptions des Pères sans pour cela sacrifier le langage plus précis de la théologie scolastique.

Cette originalité fait tout l'attrait de ce livre, mais il en rend aussi la lecture malaisée, car nous ne sommes plus habitués à nous mouvoir dans ces conceptions. Les mystères étudiés ici sont : la Sainte Trinité, le péché, l'Homme-Dieu, l'Eucharistie, l'Église, la Justification, la Gloire et la Prédestination ; l'ouvrage se termine par un chapitre sur la science des Mystères du Christianisme. — La seconde édition, datant de 1898, avait atténué quelques expressions de Scheeben mais le Dr. A. Rademacker, qui a entrepris cette troisième édition, a rétabli le texte dans sa forme primitive, pour rester fidèle à la pensée du maître, même lorsque celui-ci a donné à sa pensée une expression plus incisive. La lecture de cet ouvrage d'une haute valeur doctrinale sera utile surtout à ceux qui voudront se familiariser avec la théologie spéculative des Pères orientaux et leur servira comme de première initiation pour entrer dans leur mentalité.

Dom Th. Belpaire.

P. Anselm Stolz, O. S. B. — Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin. (Studia anselmiana, philosophica-theologica edita a professoribus instituti pontificii S. Anselmi de Urbe, fasc. I). Rome, Herder, 1933 ; in-8, 120 p.

Cette étude — la première d'une collection nouvelle — vient s'ajouter à la liste des monographies qui, au cours des vingt-cinq dernières années, ont cherché à pénétrer la nature de la foi surnaturelle. L'apologétique de l'immanence, jointe aux efforts de l'apologétique traditionnelle, avait laissé entrevoir bien des aspects nouveaux, que les fervents du néothomisme et du renouvellement de la scolastique cherchaient passionné-

ment à exploiter. On se rappelle encore les études originales et profondes du P. Rousselot, professeur à Paris avant la guerre, intitulées « Les yeux de la foi », qui ont eu un grand retentissement, et eurent en tous cas le mérite de renouveler toutes les recherches. Le présent opuscule se rattache de près au mouvement qui fut suscité alors, et qui, on le voit, n'est pas encore arrêté. Un des points les plus audacieux de la thèse du P. Rousselot, aux yeux de l'apologétique scolaire, était la négation de la possibilité de la foi naturelle pour l'homme. L'A. du présent opuscule, sans entrer dans les raisons psychologiques qui avaient déterminé le P. Rousselot à adopter cette conclusion, s'inscrit contre cette thèse. La justification de sa position repose notamment sur l'application du principe de la spécification des actes par l'objet. Impossible d'entrer ici dans plus de détails. Cette étude est claire, bien ordonnée, et précise. Elle comptera désormais dans la science.

Nous voudrions seulement faire remarquer que dans tout ce mouvement théologique moderne autour de la foi et du surnaturel, on gravite inconsciemment dans la sphère d'un immanentisme tempéré. Un retour sans ambages vers la transcendance du surnaturel s'imposera un jour, qui n'est peut-être pas très loin. Par l'élévation à l'ordre surnaturel et surtout par le mystère du Christ, le même homme, qui est posé au centre de ses énergies naturelles, est d'emblée, transporté au centre d'un monde nouveau sans cesser d'appartenir à l'ancien. Mais, pas plus qu'il n'y a d'opposition ni de désaccord entre les deux ordres, il ne saurait y avoir davantage de continuité absolue : l'infranchissable distance entre le créé et l'incréé demeure : d'une part, la limitation et l'incommunicabilité, d'autre part, l'abondance du don jusqu'à l'identification de vie. Cela est, tout compte fait, beaucoup plus important que le point de vue immanentiste.

D. O. R.

A. Lemaire, S. J. — Le Protestantisme, Le libre examen et le catholicisme. Bruxelles, Sobeli, 1931 ; in-16, 240 p.

Cet ouvrage a été surtout écrit pour l'édification des catholiques, avec l'espoir, toutefois, que certains non catholiques en feraient la lecture (p. 233).

Deux grandes divisions : « Le Protestantisme et le Libre examen », « Les Protestants et l'Église catholique ». Il serait trop long d'indiquer les subdivisions, qui jalonnent l'énoncé des conséquences du « Libre examen », et l'étude des protestants, en regard des catholiques. La conclusion est que tout protestant qui *connaît* le catholicisme a le devoir de se faire catholique pour être sauvé, puisqu'il n'est plus de *bonne foi* dans son Église.

L'auteur de cet ouvrage vise surtout le public belge, mais quiconque est en contact avec des protestants lira ce livre avec intérêt et profit.

D. E. L.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Fascicules 1 et 2 : A — Allemande (spiritualité) ; allemande (spiritualité) — anglaise (spiritualité), publié sous la direction de Marcel Viller S. J. Paris, Beauchesne, 1932-1933 ; in-4, 640 col., le fascicule : 20 fr. fr.

Si on fait un jour l'histoire de la science ecclésiastique au XXe siècle, on dira certainement que cette époque a excellé entre autres dans les répertoires à classement alphabétique. En effet, presque toutes les sciences religieuses aboutissent de nos jours à des dictionnaires. Pour que la spiritualité ait pu entrer aussi aisément que les autres branches du savoir ecclésiastique dans un tel répertoire, peut être eût-il été souhaitable qu'elle eut été plus développée comme science. C'est pourquoi un certain nombre d'articles de doctrine qui y figurent trouveraient aussi bien leur place ailleurs. Néanmoins, les auteurs se sont efforcés de demeurer le plus possible dans leur objet.

Ce dictionnaire comprend, outre des articles de doctrine, dans lesquels « sont exposés les enseignements de l'Église et des maîtres catholiques sur la vie spirituelle », où l'on s'efforce surtout « d'éclairer et de préciser toutes les notions importantes de la spiritualité, les expressions traditionnelles, les pratiques d'ascétisme et de piété avec leurs fondements doctrinaux », des articles historiques, soit sur les écoles et les controverses, soit sur les maîtres et les auteurs spirituels.

Il faut signaler ici que le P. Viller, directeur de cette publication et ancien professeur à l'Institut oriental de Rome, a eu l'attention spécialement attirée sur les problèmes de spiritualité orientale et sur les auteurs orientaux. C'est ainsi que les présents fascicules contiennent un excellent article sur Akindynos, personnage important de la querelle hésychaste, un autre article assez développé sur les ascémètes, et d'autres sur Anastase le sinaïtique, André de Crète, Agapios Landos. — En somme, ce dictionnaire réalise un bel effort, et n'est nullement en-dessous des publications similaires.

D. O. R.

Dom Anscar Vonier, O. S. B. — Christianus. Londres, Burns Oates et Washbourne, 1933 ; in-16, VIII-224 p. 5 Sh.

En dix-huit chapitres nous avons ici un aperçu théorique, avec des applications pratiques, de ce que doit être le chrétien idéal, quelle que soit son état, sa disposition, les circonstances de sa vie intérieure : le chrétien disciple, sanctifié, illuminé, spirituel, priant, sacrifiant, joyeux, opérant, tenté, vigilant, le chrétien eucharistique, porteur de fruits, pénitent, mourant ; le chrétien-citoyen, le chrétien uni (dans la communion du Corps Mystique), le chrétien de tous les temps ; l'homme naturellement chrétien. Tels sont les titres des 18 chapitres.

Du Révérendissime dom Vonier on pouvait s'attendre à un exposé de la pensée du Christ telle que l'Évangile nous la livre, à de la clarté, à du pratique, et toujours à l'élévation et la chaleur d'âme. Tout

cela on le trouve ici. En résumé c'est un magnifique développement de la signification complète du titre de « chrétien », et les idées de dom Vonier sont largement « christocentriques ». Dom Th. Becquet.

Adr. Cance, P. S. S. — A Tonsura ad presbyteratum. De canonico ordinandorum examine et de recta ordinum collatione. Paris, Lecoffre, 1933 ; in-24, 299 p.

Quelques 118 pp. d'explications, un Appendice qui donne quelques documents, le texte latin des ordinations, celui de l'ordinaire de la messe avec les parties propres des temps légitimes d'ordinations (C. 1006 et 2) : voilà ce que ce petit livre nous offre.

Relevons quelques points : quand l'A. parle de « sacrement » jamais il ne dit que c'est un signe *efficiens quod significat*. De la nature du caractère de l'ordre il ne parle qu'à l'occasion du diaconat et pour ne dire que ceci : *illo caractere confertur potestas activa aliquid sacri peragendi, i. e. pro diacono, qui ex officio deservire debet Sacerdoti ad altare, potestas rite ponendi actus sibi competentes* (p. 99). Une liste des canons cités manque à l'index. Dom Chrys. van den Mensbrugge.

Kenneth D. Mackenzie. — The Catholic rule of life. An historical and practical exposition of the precepts of the Church. Londres, S. P. C. K., 1933 ; in-16, VIII-122 p. 36 Sh.

Ouvrage publié par le Comité de l'*English Church Union*, c'est-à-dire anglo-catholique aussi romanisant que possible.

Le sous-titre nous indique exactement le contenu : Exposition historique et pratique des commandements de l'Église. Dans les sept chapitres qui forment cet ouvrage l'auteur étudie : l'observation du dimanche et jours de fête, l'obligation de la communion, la confession annuelle, le jeûne et l'abstinence, les lois canoniques du mariage et l'entretien du Clergé.

L'auteur utilise abondamment le Droit Canon latin et les théologiens latins. L'Histoire des commandements de l'Église de Villien parue pendant la rédaction de son travail lui a également servi. Il s'explique de cette manière de faire dans une préface qu'on ne peut passer sans méditer. L'auteur y affirme l'origine traditionnelle et romaine des prescriptions ecclésiastiques que les anglicans observent encore et l'affaiblissement de ces observances dans l'Église d'Angleterre du fait de la séparation.

Le plan de chaque chapitre indique encore cet esprit de retour, chacun débutant par un exposé de l'origine et de la tradition, continuant par celui de la loi canonique telle que le Nouveau Droit Romain l'a précisée et expliquant ensuite les préceptes anglicans pour encourager à leur fidèle observance. L'auteur conclut : c'est un besoin d'autorité qui pousse tant d'Anglais à aller vers Rome ; mais le nombre en serait bien plus grand

n'était la crainte du système papal considéré comme une dictature spirituelle. L'objet de cet ouvrage est de montrer par une étude historique que la discipline catholique a un parlement bien plus large que le *sic volo, sic jubeo.* Dom TH. BECQUET.

R. Joseph Claude Crookston (Father Joseph). — The Vell of Salvation. Milwaukee Wisc., Morehouse, 1933 ; in-16, X-118 p. 1 Dl.

Le Supérieur de l'Ordre épiscopalien d'Amérique des Pauvres Frères de S. François publie sous ce titre sept méditations qui furent faites à l'office anglican du Vendredi-Saint où, comme dans certaines régions catholiques, les fidèles passent l'après-midi de ce jour en prières et méditations des sept paroles du Christ.

L'auteur a saisi cette occasion pour exposer la doctrine des sept sacrements. Pour cette raison nous le recommandons aux théologiens qui voudraient connaître l'évolution dans les églises protestantes touchant les rits et les sacrements, et plus spécialement la doctrine admise actuellement par les épiscopaliens sur les sacrements. Ils constateront qu'ils essayent d'interprêter dans un sens plus large les XXXIX articles et qu'il y a un retour réel à l'idée sacramentelle. Dom TH. BECQUET.

H. Lietzmann. — Geschichte der Alten Kirche. I. Die Anfânge. — Berlin, W. de Gruyter, 1932 ; in-8, VIII-323 p. 7 RM.

Le professeur Lietzmann enseigne depuis trente trois ans l'histoire ancienne de l'Église et depuis dix ans il occupe la chaire d'histoire à Berlin. Durant cette longue carrière, il a publié, en dehors de textes critiques, des études historiques, exégétiques et liturgiques. Le présent ouvrage n'est pas un traité d'histoire, il est destiné à un public plus étendu que celui de ses cours ; malgré ses modestes proportions il englobe une période de deux siècles depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à l'origine du gnosticisme ; il se présente comme une esquisse historique, l'exposé synthétique des conclusions auxquelles le savant professeur a été amené au cours d'une vie consacrée à interroger les sources de la plus haute antiquité chrétienne. La lecture en est facile et captivante : l'auteur laissant de côté l'appareil d'une minutieuse érudition, ainsi que toute argumentation et discussion va droit au phénomène religieux qu'il décrit et analyse avec sagacité en se référant uniquement aux sources et à ces ouvrages comme Paulij Wissowa, qui en sont de précieux recueils. Ces sources ne sont pas seulement la littérature païenne et chrétienne, mais encore l'archéologie, la numismatique, les inscriptions ; en cours de route, il relève soigneusement tous les problèmes qui se posent à l'investigation et les résout en faisant appel à toutes les ressources de son savoir. — Quant aux conclusions elles-mêmes du livre, il faut faire les plus grandes réserves. L'auteur est de l'école théologique protestante la plus radicale. La religion se déduit des phénomènes religieux. Les uns sont individuels :

une série de chapitres sont consacrés à des personnalités : Jésus, Paul, Ignace d'Antioche, Marcion, Basilide, Valentin ; d'autres sont collectifs tels la première communauté de Jérusalem (reflétée dans les Actes), la communauté de Rome (Épîtres de Clément et de S. Pierre, faussement attribuées d'ailleurs à ces auteurs), la communauté d'Éphèse (d'après les cinq œuvres de Jean, qui n'est pas l'apôtre). D'autres chapitres enfin sont plus étendus encore et étudient le milieu religieux palestinien de la Grèce d'Alexandre, de l'empire romain de César. Le chapitre consacré à ce dernier sujet montre que le culte des empereurs est né très naturellement des circonstances historiques, que les mots de *divus*, Messie, évangile, épiphanie, en se référant aux empereurs ne désignent rien de transcendant. Quand alors l'A. revient au christianisme, aux Évangiles, il en écarte systématiquement tout ce qui touche la foi, la révélation et le surnaturel. Les Synoptiques fournissent de rares données sur la personne et la doctrine de Jésus. L'Évangile de saint Jean est paradoxal, rempli de contradictions ; il reflète l'aspect d'une époque, d'un développement fait à dessein dans un sens très éloigné déjà de la tradition et des préoccupations des Synoptiques (p. 236). Croire, pour Jean, c'est être saisi (*ergreifen*) par une connaissance religieuse (p. 243) ; le christianisme est conçu par lui, comme réalité vivante, le ciel sur la terre (p. 250), conviction qui, pour l'auteur, enlève aux œuvres de l'évangéliste toute valeur historique, tandis que, pour nous croyants, elle en fait tout le prix.

Cette Histoire est donc dépendante d'une méthode exégétique qui écarte du domaine religieux toute tradition et toute vérité révélée et d'une notion de l'Église qui réduit sa réalité à un sentiment de solidarité chrétienne. A ce compte l'historien doit se borner de classer cette forme de religiosité parmi d'autres multiples et éphémères, qui se sont propagées en Orient et en Occident. Il n'y a plus *une* Église, *un* Christianisme. Cette base étant fausse, les conclusions ne peuvent être admises qu'avec la plus grande circonspection. Dom Th. Belpaire.

J. Schmidlin. — Papstgeschichte der Neuesten Zeit. B. I. **Papstum und Päpste in Zeitalter der Restauration.** Munich, J. Kösel et F. Pustet, 1933 ; in-8, XXX-708 p. 27 RM.

Deux années à peine après la publication du dernier tome (XVI) de l'*Histoire des Papes depuis la fin du Moyen-âge*, de Pastor, œuvre posthume due à ses élèves, voici l'histoire des Papes à l'époque contemporaine, qui fait immédiatement suite à la précédente. Élève et ami du savant historien allemand, J. Schmidlin est depuis 1910 professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Munster et, depuis 1913, il s'était spécialisé dans les questions de Missiologie. Mais à la demande même de son maître, il s'est mis à la préparation du présent ouvrage. En trois volumes, il se propose de faire l'histoire des derniers papes, pour autant

du moins que le lui permettra la mesure avec laquelle il lui sera permis de puiser aux archives secrètes du Vatican.

La méthode, le plan, la répartition, l'idée directrice de l'ouvrage sont sensiblement les mêmes que dans l'ouvrage de Pastor ; la seule innovation introduite consiste à donner plus d'importance au développement de la souveraine autorité spirituelle et à la haute idée que les croyants et les incroyants se font du pouvoir suprême dans l'Église, développement dont la définition du dogme de l'infaillibilité est l'étape la plus marquante.

Le premier tome s'étend sur les années 1800 et 1846 et comprend quatre Papes : Pie VII, Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. Pour chacun d'eux, l'auteur étudie la personne du Souverain Pontife, le gouvernement de l'Église en passant en revue les différents pays de l'Europe et de l'Amérique, enfin, d'une façon plus succincte, l'activité ecclésiastique proprement dite.

L'ouvrage débute par une introduction où les sources sont classées et analysées et un chapitre préliminaire destiné à rattacher ce premier tome à l'Histoire des Papes de Pastor. — La majeure partie du volume est consacrée aux deux grands pontificats de Pie VII et Grégoire XVI. Il se termine par une table des noms de personnes.

Le contraste le plus frappant est établi entre Pie VII, dont la douceur et patience viennent à bout de l'arrogance de Napoléon et qui après la chute de l'empire napoléonien, s'évertue à remettre l'ordre dans l'Europe bouleversée par la Révolution française, et Grégoire XVI, pontife au caractère autoritaire qui, malgré les grandes difficultés de son pontificat, en impose aux souverains et aux peuples par l'ascendant de sa forte personnalité.

Sur tous les problèmes religieux soulevés durant ces cinquante premières années du siècle dernier on trouvera, dans ce volume, un exposé clair et complet tenant compte des dernières publications, tellement riche en renseignements que le style en est parfois alourdi. Dans cet ouvrage, les missions occupent une place importante. Les rapports avec l'Orient chrétien ne sont pas négligés, quoique ils soient trop brièvement traités, sauf les relations du Saint-Siège et de la Russie qui sont minutieusement exposées. On ne peut que regretter que ni l'auteur ni ses collaborateurs ne semblent s'être servis des ouvrages grecs ou russes, réunis en grand nombre à la bibliothèque de l'Institut oriental de Rome et dans la plupart des grandes bibliothèques d'Europe. Ils auraient eu leur importance cependant, ne fût-ce que pour comprendre la répercussion des événements sur les esprits et les âmes dans ces pays. Dom TH. BELPAIRE.

Félix Vernet. — Les Ordres mendiants. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). Paris, Bloud et Gay, 1933 ; in-12, 228 p.

Une des particularités les plus significatives du développement de l'Église en Occident, depuis le moyen-âge, a été la création d'ordres

religieux non monastiques, voués à un but spécial, et centralisés à tous les degrés. Ces ordres contribuèrent pour une grande part, en raison même de leur centralisation et de leur exemption du pouvoir épiscopal, à l'extension dans l'Église de la puissance effective du Souverain Pontife, dont ils étaient les auxiliaires attitrés. Non pas qu'ils eussent inaugurés en tous points : Cluny avait exercé la même influence bien avant eux. Voulant se libérer de l'entrave des possessions communes et des biens qui étaient devenus les fléaux des monastères, les ordres nouveaux poussèrent la pauvreté jusqu'à l'extrême : ils ne possédèrent rien et se firent mendiants. Les dominicains et les franciscains sont les deux principaux de ces ordres, encore très florissants aujourd'hui. Il faut leur ajouter les ermites de S. Augustin, les carmes, les jésouates (disparus), les servites, les minimes, les trinitaires et les mercédaires. Le présent volume trace en raccourci l'histoire et les caractères de chacun de ces ordres. Il constitue à ce point de vue un répertoire très utile. D. O. R.

Henri Bremond. — Histoire littéraire du sentiment religieux en France. T. X, **La prière et les prières de l'ancien régime.** Paris, Bloud et Gay, 1932 ; in-8, 356 p.

En lisant ce livre, on se rappelle la remarque de Bossuet, qui dit de la piété des premiers siècles qu'en ce temps là, elle « était sincère, parce qu'elle n'était pas encore devenue un art » ! C'est que le grand évêque avait assisté au prélude de tout ce qui est rapporté dans ce volume.

A beaucoup d'hommes d'aujourd'hui, les discussions sur « la prière et les prières » (prière mentale, prière vocale) paraissent oiseuses. « Remontez à l'origine de toutes nos querelles, dit M. Bremond, vous y retrouverez presque toujours quelque baptême manqué » (p. 5) ; — mais il n'est pas donné à tout le monde de le comprendre : à vingt ans d'ici, la même dispute reprenait vie autour du mouvement liturgique. Le présent ouvrage de M. Bremond profite heureusement de ces dernières discussions, et en fera profiter beaucoup. « Bon gré mal gré, un impérialisme confus gonflait les voyelles d'*oraison mentale*. Un jour viendrait où d'autres maladroits dégageraient, ou sembleraient dégager, ce monopole latent ; et où la méditation paraîtrait mentale, non seulement par excellence, mais encore en vertu d'un privilège exclusif, les autres formes de la prière étant exilées, de ce chef, en dehors des frontières de l'intérieur, dans la zone pharisaïque ou puérile des psittacismes » (p. 6). — Il est impossible de donner une idée de l'animation et de la verve avec laquelle est reconstituée l'atmosphère pieuse des XVIIe et XVIIIe siècles au moyen de mille détails. Le t. IX en avait tracé tous les grands et riches aspects ; dans le volume présent ce sont plutôt les petits côtés qui sont mis en relief. Et ce n'est pas un péché de dire que le grand académicien défunt avait des dons au moins égaux pour faire ressortir la vanité et les travers, et pour traiter les grands sujets. Bref, qui veut s'instruire et en même temps se divertir lira ce livre.

Après un chapitre où est faite suivant toutes les règles la critique de la prière vocale, l'A. passe à l'étude du fameux ouvrage de Letourneux, *l'Année chrétienne*, qu'il met en parallèle avec les années liturgiques plus récentes. Peut-être se complaît-il trop dans le paradoxe qui l'incline à voir dans Letourneux l'ancêtre de dom Guéranger : entre les deux auteurs, il y a non seulement la différence d'une « crécelle » à un « carillon » : les productions « liturgisantes » de l'ancien régime, si elles sont de quelque valeur, sont généralement apparentées au jansénisme, ce que n'est plus, en aucune manière, dom Guéranger. — Ensuite, vient un chapitre fort développé et cousu de textes latins sur les *hymni gallicani*, puis deux autres sur les « moules liturgiques » à savoir les litanies et les offices de dévotion. Enfin, dans les deux dernières études, il est traité des formes quasi-liturgiques de la prière privée (trésors, calendriers, échelles et degrés, etc.), et des formules de prières dans leur relation psychologique avec les puissances de l'âme.

L'ouvrage est orné de quelques planches suggestives, empruntées à la gravure du temps. D. O. R.

K. Nötzel. — Russische Frömmigkeit. Munich, P. Müller, 1931 ; in-16, p. 89, RM.

L'auteur de cet opuscule a séjourné vingt ans en Russie avant la révolution : il réunit ici les observations qu'il a faites sur la religiosité du peuple russe, restée foncièrement chrétienne et oppose cette religiosité à la religiosité plus réaliste de ses compatriotes allemands. Il étudie successivement les caractères particuliers de cette religiosité, ses extériorisations individuelles et cultuelles, enfin la conception russe de l'homme religieux. La lecture est facile et semée de remarques typiques destinées à faire comprendre mieux l'âme russe. D. Th. B.

G. Donald. — Men who left the Movement. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1933 ; in-16, 422 p. 10 Sh. 16.

Le siècle passé a vu débuter dans l'Église catholique un renouveau. Ce renouveau a eu sa répercussion dans le protestantisme et dans l'orthoxie, du moins en Russie. Il a été le plus intense en Angleterre où Newman l'avait baptisé de *catholic revival*, expression autrefois abhorrée qui a fait fortune et est revendiquée encore par les anglo-catholiques. Un des résultats les plus consolants de ce renouveau catholique inauguré à Oxford est le retour à l'Église catholique d'esprits comme : J. M. Newman, Manning, Allies, Maturin : ce livre décrit ces remarquables conversions. Dom Th. Belpaire.

Ch. Dawson. — The Spirit of the Oxford Movement. Londres, Sheed et Ward, 1933 ; in-18, 144 p. 3 s. 6.

Le *Catholic revival* ou le Mouvement d'Oxford a fêté son centenaire

l'année passée. L'auteur de ces pages qui est un publiciste catholique très apprécié, « s'efforce d'expliquer les traditions intellectuelles et l'ambiance sociale d'où est issu le mouvement d'Oxford » (p. XIII). Il se base davantage sur les productions lyriques de ses initiateurs que sur leurs ouvrages théologiques. D. Th. B.

Sh. Leslie. — The Oxford Movement. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1933 ; in-18, 166 p. 5 Sh.

Courte histoire du Mouvement d'Oxford en Angleterre, que l'auteur considère comme aussi important que la Renaissance en Italie, mais qui, du point de vue catholique, a dévié dans une direction toute différente de celle qui fut inaugurée par ses initiateurs, au point que son centenaire peut être considéré comme l'enterrement définitif de son idéal initial. D. Th. B.

W. L. Knox et A. R. Vidler. — The Development of Modern Catholicism. Londres, Allan, 1933 ; in-8, 336 p. 10 s. 6.

Les auteurs de ces pages étudient l'évolution du Mouvement d'Oxford, durant les cent ans de son existence. Le « renouveau catholique » qui était originairement un retour vers la tradition s'est développé dans deux directions opposées : l'une a abouti à un rapprochement toujours plus marqué avec Rome, c'est l'anglo-catholicisme et l'autre évolue vers un « catholicisme moderne », qui est accueillant à toutes les conceptions religieuses de notre époque. La publication des *Tracts of the Times* cessa avec le passage de Newman à l'Église romaine ; vers 1875 un recueil d'essais édités par Ch. Gore avec la collaboration d'autres théologiens anglicans, chercha à mettre « la foi catholique dans une relation plus exacte vis-à-vis des problèmes intellectuels et moraux des temps modernes » (p. 96). Newman aurait fait, semble-t-il, tout juste l'inverse. Le catholicisme réadapté aux nécessités modernes serait le seul acceptable par la mentalité actuelle (p. 312). Cet ouvrage n'a pas de Tables des matières.
D. Th. B.

Dr F. L. Cross. — John Henry Newman. Londres, Allan, 1933 ; in-8, 182 p. 3 sh.

Cette biographie inaugure une série de monographies sur les fondateurs du Mouvement d'Oxford. Elle étudie Newman comme philosophe et théologien et se termine à la « secession » de ce grand penseur, acte qui reste inexplicable pour l'auteur du point de vue théologique ; il aurait été la suite de l'accueil fait par l'Église anglicane au *Tract* 90. Le dernier chapitre a pour sujet « Newman et le Concile du Vatican » et il ne contient que quelques pages seulement. Toute la carrière du grand tractarien comme religieux, prêtre et cardinal a donc été laissé de côté.
D. Th. B.

W. Perry. — The Oxford Movement in Scotland. Cambridge, University Press, 1933 ; in-16, 115 p. 3,6 Sh.

Ce petit ouvrage décrit le renouveau catholique qui existait et s'est développé en Écosse parallèlement au mouvement plus important en Angleterre ; il s'attache surtout à montrer les progrès de la vie ecclésiastique et ritualiste dans l'Église épiscopale d'Écosse. D. Th. B.

The Catholic Revival and the Kingdom of God. Adresses and Sermons delivered at the Centenary of the Oxford Movement — Sixth Catholic Congres of the Episcopal Church. Philadelphia, october 1933. Milwaukee Wisc., Warehouse 1934 ; in-16, 152 p. 75 Cents.

L'importance qu'a pris le « renouveau catholique » apparaît dans les douze mille adhérents et plus du congrès épiscopalien de 1933 qui avait pris ce sujet comme thème de ses discussions, par les noms des orateurs qui y prirent la parole, le choix des sujets qu'ils traitèrent, la conviction qui se manifeste dans ces discours. Le *Revival* est envisagé sous différents aspects ; l'épithète *catholic* revendiquée par l'Église épiscopalienne prouve un sincère désir d'Unité, mais reste entendue dans un sens purement anglican que l'Archevêque d'York précisait en ces termes dans son message au Congrès : « Seule la Communion anglicane combine le complet héritage de la tradition catholique ininterrompue avec celui de la Réforme et de la Science moderne. Elle est par conséquent capable d'atteindre un catholicisme libéral et évangélique, auquel aucune autre communion ne peut aspirer à l'heure actuelle ; mais elle ne peut tenir ensemble et fondre dans l'unité ces éléments divers qu'à la condition d'être absolument loyale vis-à-vis de tous ces éléments et de conserver dans sa propre vie la structure historique, qui est le lien de sa propre unité et de son identité avec l'Église de tous les temps et de tous les lieux » (p. 135).

D. Th. B.

E. R. Morgan. — The Catholic Revival and Missions. Londres S. G. for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. 1933 ; in-16, 83 p. 1,6 Sh.

Relate les essais de vie religieuse inaugurés en Angleterre et ailleurs par des anglicans, ainsi que leur activité missionnaire.

The Church of England and the Holy See. Publié par le « Council for Promoting Catholic Unity ». Londres, Talbot ; in-8, sept brochures de 35 pages chacune ; 1 Sh. chacune.

Ces petits traités étudient sur les textes mêmes qu'ils reproduisent, les relations de l'Église d'Angleterre avec le Saint-Siège depuis l'origine jusqu'à nos jours : ils passent en revue l'Église celtique, l'Église anglo-saxonne, les sept premiers Conciles, l'Église d'Angleterre au XVI[e] s.,

et la doctrine de ses théologiens, le mouvement tractarien et enfin les conclusions à en tirer. De tendance nettement romanisante, ces études qui dénotent un sincère désir d'objectivité, se défendent d'admettre le point de vue romain. D. Th. B.

C. H. Turner. — Catholic and Apostolic. Londres, Mowbray, 1931 ; in-8, 356, p. 8.6 Sh.

Le Prof. Turner est très connu par ses articles d'exégèse et d'histoire ecclésiastique dans le *Journal of Theological Studies* ; après sa mort on a réuni et reproduit dans ce recueil les articles les plus marquants ayant trait à la conception de l'Église aux premiers siècles chrétiens et de nos jours. Ces études sont moins caractérisées par une grande érudition que par un jugement avisé. La tradition se réduit à ce qui est contenu dans les écrits apostoliques et la critique limite le domaine de la foi : mais cette critique est modérée. Pour nous catholiques, la foi pose des limites à la critique et la tradition ne se confond pas avec l'Écriture : ce sont des divergences qu'il ne faut pas perdre de vue même lorsqu'on cherche un terrain d'entente. D. Th. B.

J. H. Mozley. — The Beginnings of Christian Theology. Cambridge, University Press, 1931 ; in-16, 138 p. 5 Sh.

Série de huit conférences données au Radio durant l'été 1930 : l'auteur admet un développement théologique durant les trois premiers siècles et il décrit ce développement jusqu'au Concile de Nicée.

Z. N. Brooke. — The English Church and the Papacy. Cambridge. University Press, 1931 ; in-8, 260 p. 10,6 sh.

Au XI[e] siècle, de Burchard à Gratien, on voit se formuler la législation canonique relative à la suprématie papale. L'auteur admet qu'il s'est produit alors un changement de caractère dans le droit ecclésiastique, changement qui est parallèle à l'importance que la papauté acquiert dans l'histoire ecclésiastique (p. 41). La France a accepté très tôt ce changement, l'Angleterre beaucoup plus lentement. Cette lente reconnaissance est étudiée dans la Collection de Lanfranc et d'autres collections anglaises du XII[e] siècle ; ensuite dans les relations de l'Angleterre avec la papauté à cette même époque. Cet ouvrage publie en appendice la liste des manuscrits anglais contenant des collections de lois ecclésiastiques ; et la liste des manuscrits auxquels l'auteur se réfère.

News Tracts for new Times. — Milwaukee Wisc., Morehouse, broch. in-18, 10 cents chacune.

Des écrivains marquants de l'Église épiscopalienne américaine publient des tracts destinés à faire connaître à leurs corréligionnaires l'orientation

nouvelle de ce qu'ils appellent le « catholicisme libéral ». 1. L'appel à l'action (D. Hamlin) ; 2. La fin de notre ère (W. G. Peck) ; 3. L'Église et la Société au deuxième siècle (J. Gavin) ; 4. L'humanité sacrée (D. A. Mc Gregor) ; 5. La Messe et les messes (A. Drew Kelley).

Dr D. A. Visser 't Hooft. — Anglo Catholicism and Orthodoxy. Londres, Student Christian Movement Press., 1933 ; in-18, 175 p. 5 Sh.

L'étude de la traduction française de cet ouvrage a paru dans l'*Irénikon* (1934, XI, p. 35). On trouvera dans ce livre une vue d'ensemble des efforts tentés en vue de l'Union entre l'Église anglicane, l'Église orthodoxe byzantine et les vieux catholiques ; on pourra y suivre l'évolution de l'idéologie que ces efforts ont fait naître. Ainsi le « catholicisme » anglican est un vaste système hiérarchique qui embrasse la tradition primitive et la philosophie moderne scientifique » (p. 61). « Le catholicisme de l'Église orthodoxe est un catholicisme en substance plutôt qu'en forme, car il consiste en premier lieu (comme son nom l'indique) en un profond attachement à la véritable doctrine qui est le contenu complet de la tradition catholique et n'est qu'en second lieu un désir de réaliser un universalisme chrétien ou un catholicisme extensif » (p. 66). Les vieux catholiques tiennent de l'un et de l'autre. Avec ces derniers l'Église anglicane a établi l'intercommunion ; avec l'Église orthodoxe l'interreconnaissance de leur caractère de partie d'Église du Christ : car « il est de l'essence de tout catholicisme de chercher la manifestation de l'Unicité du Corps du Christ » (p. 116). Par ce caractère, le catholicisme non-romain s'oppose au catholicisme romain qui cherche avant tout l'Unité de l'Église ; cette opposition est si radicale que leur conciliation est pour le moins problématique : « Si nous prenons la conception orthodoxe de *sobornost* et la conception anglicane de « catholicite » nous trouvons que, pour toutes deux, l'Église est d'abord le corps des croyants, dont la hiérarchie est pour ainsi parler l'ossature nécessaire. Ils (les croyants) pensent de bas en haut. Le catholicisme romain pense de haut en bas. Conséquemment les notions de tradition et d'autorité ont une couleur entièrement différente dans les deux cas » (p. 141). L'auteur se rend compte d'ailleurs que du point de vue doctrinal, les deux catholicismes sont plus irréconciliables encore. Nous devons lui être reconnaissant d'avoir étudié d'une façon si objective cette note de « catholicité » revendiquée aujourd'hui par les non-romains et d'avoir mis en lumière ses affinités avec la *sobornost* de Chomiakov.

D. Th. B.

Ch. S. Macfarland. — Christian Unity in Practice and Prophecy. New-York, Macmillan 1933 ; in-16, 396 p. 2,75 Dol.

L'auteur, qui a été durant vingt cinq ans secrétaire général du Conseil Fédéral des Églises en Amérique, rappelle les expériences auxquelles il lui a été donné d'assister. Il ne cache pas que la question fondamentale

est encore de savoir si l'unité doit être fédérale ou organique. Pour la résoudre, il faudra encore maintes expériences tant dans le culte que dans le ministère. D. Th. B.

Fr. Gavin. — Liberal Catholicism and Modern World. Vol. I **Belief.** Milwaukee, Morehouse 1934 ; in-18, 197 p. 1,75 Dol.

Le volume contient un recueil d'articles de différents auteurs parus dans *The Living Church*. La foi est étudiée dans ses relations avec la pensée moderne, avec la morale, avec l'histoire, avec la pédagogie, avec la psychologie et les sciences naturelles. M. Gavin, professeur d'histoire ecclésiastique au Séminaire théologique général (protestant) de New-York, précise le point de vue libéral auquel les auteurs se sont placés : « C'est notre privilège spécial à nous anglicans de prôner et défendre un catholicisme qui n'est pas impérialiste mais libre et un libéralisme qui plonge ses racines vivantes dans l'atmosphère de même nature d'une tradition vitale » (p. XI). Au nom de ce libéralisme il conteste à l'Église romaine le titre de catholique, ce qui n'était certes pas dans les vues des fondateurs du renouveau catholique en Angleterre.

D. Th. B.

S. B. James. — The Evangelical Approach to Rome. London, Burns, Oates et Washbourne, 1933 ; in-18, 119 p. 3 Sh. 6.

L'auteur commente l'autobiographie d'un converti anglais, le Dr Orchard, pour montrer que l'Évangélisme sincère, ou plutôt la foi sincère à la parole évangélique conduit naturellement à la religion catholique.

L'Action catholique aux Missions. — Compte rendu de la dixième semaine de missiologie de Louvain, (1932). Louvain, Aucam, 1932 ; in-16, 248 p. 25 Fr.

Les travaux de la Xe semaine étaient dirigés par le R. Père Ignace Beaufays, nouveau président ; le sujet traité était celui qui, peut-être, tient le plus au cœur du Souverain Pontife. L'action catholique aux missions est étroitement liée à la question du clergé indigène et de l'apostolat indigène : son aspect varie avec chaque pays et doit s'adapter aux caractères et aux circonstances : c'est ce qui ressort des divers rapports lus. Ce qui est faisable à Madagascar ne l'est pas aux Indes, où il faut compter avec « le problème des castes ». Signalons, un peu en marge du sujet indiqué, un intéressant rapport du P. Cruyen, scheutiste, sur *les enfants mulâtres du Congo* ; une étude du P. P. Charles, s. j. sur *l'œuvre de l'Armée du Salut*, et un aperçu du P. Van Cleemput, rédemptoriste, sur *l'utilisation et la valeur éducative des chants populaires indigènes*. Notons encore une brève mais très bonne étude du P. R.-M. Tonneau O. P., sur « *L'enseignement par le chant et l'image dans les tribus assyriennes de l'Irac* ». (Nestoriens). D. E. L.

Alexandre Eck. — Le Moyen-Age russe. Préface de Henri Pirenne. Paris, Maison du livre étranger, 1933 ; in-8, XXVI-574 p.

Le gros volume dont nous entreprenons l'analyse n'est pas une histoire complète du Moyen-Age russe. Il suppose connus les faits proprement historiques et il ne s'attarde qu'à l'étude des institutions. Après une introduction où nous est exposée la formation de la Russie souzdalo-moscovite (des origines au XIIIe s.), ainsi que de ses institutions, l'A. passe successivement en revue les institutions qui étaient l'ossature de cet État : les princes, les gens d'Église, les gens de service, les paysans, les citadins, les non-libres, la monarchie naissante. Chacune de ces forces sociales est minutieusement analysée dans toutes ses parties et l'histoire de son développement est exposée avec beaucoup de soin. Généralement Monsieur Eck se tient rigoureusement à la Russie, s'interdisant tout rapprochement avec le Moyen-Age occidental ; s'il y fait quelque allusion, ce n'est que très rapidement ou parce qu'elle s'impose pour la compréhension de son sujet. Et pourtant que de réflexions fait surgir la comparaison de ces deux Moyens Ages ! Tout est contraste d'un côté de l'Europe à l'autre : d'un côté des princes confondant dans leur pouvoir possession territoriale et droits régaliens, de l'autre, de simples chefs de la bande guerrière ; d'un côté une Église qui lutte pour son indépendance et même jusqu'à la conquête d'une véritable supériorité en face de l'État, de l'autre une Église qui a adopté la passivité la plus complète devant les exigences de l'État ; d'un côté, une classe paysanne possédant que la dureté des circonstances économiques et géographiques ont peu à peu amenée à un état voisin de l'esclavage, de l'autre, une population servile qui ne cesse de monter vers la libre propriété ; d'un côté, une population citadine rare, amorphe et sans force devant l'autocratie princière, de l'autre une bourgeoisie nombreuse, puissamment organisée et assez puissante pour en imposer au pouvoir. Et même là où le contraste semble faire place à une marche parallèle, quand, par exemple, on compare l'action des « rassembleurs de la terre russe » à celle « des fondateurs de l'unité française », on est surpris de ne trouver que des oppositions : alors que ceux-ci se sont élevés en favorisant la formation de puissantes communes marchandes et en les soustrayant à la domination des grands vassaux, les premiers n'ont cessé d'alourdir la condition des classes paysannes et marchandes et ont finalement instauré le servage. On pourrait multiplier ces contrastes. Cela suffit pour notre but : montrer combien l'évolution du peuple russe diffère de la nôtre. Et ce point n'est pas une des moindres raisons des divergences de toute espèce qui le séparent de l'Occidental. Nous conseillons fort à nos lecteurs l'étude de l'ouvrage de Monsieur Eck : il les aidera à mieux comprendre non seulement l'histoire russe et le caracrère russe, mais encore notre propre histoire et notre caractère occidental. Ils seront ainsi mieux à même de prévoir les réactions dans l'âme russe d'actes, de déclarations qui nous semblent toutes naturelles. Et peut-être, cette prévoyance les amènera-t-elle parfois à plus

de circonspection. Au reste, l'exposé de l'A. est parfaitement clair, sa matière très bien divisée, sa langue très correcte. Et ceux qui auront le désir de contrôler ses assertions n'auront aucune peine à recourir aux sources qu'indique une très copieuse bibliographie. Ajoutons que les curieux de diplomatique trouveront en appendice un choix judicieux de chartes et de diplômes russes. Dom F. MERCENIER.

Kurt Hutten. — Kulturbolschewismus. Stuttgart, Kohlhammer, 1932 ; in-8, 124 p. 2,50 RM.

« Le Bolchevisme n'est pas un épouvantail russe, mais une réalité qui est au milieu même de notre pays ». La révolution opérée dans le domaine idéologique par le marxisme-léninisme et la propagande communiste athée sont bien plus dangereuses que l'armée rouge. L'auteur étudie donc l'idée chrétienne, l'idée libérale et ensuite la conception bolcheviste relativement à la liberté, la divinité, la loi morale individuelle, familiale et sociale. Il synthétise ensuite la culture bolcheviste et l'oppose à l'idée chrétienne. Ce petit manuel est indispensable à tous ceux qui combattent la propagande communiste. D. TH. B.

N. Kershaw Chadwick. — Russian Heroic Poetry. Cambridge, University Press, 1932 ; in-8, XVI-294 p. 15 Sh.

Les principales *bylini* (chansons de geste russes), à compter des cycles de Kiev et de Novgorod jusqu'à la période moderne, sont soigneusement traduites en anglais par M. N. K. Chadwick. Malgré notre connaissance imparfaite de cette langue, nous croyons que l'accent dépouillé et fervent des poèmes populaires est à peine faussé par la traduction — et c'est tout à la louange de l'auteur. M. Chadwick, heureusement, n'a pas multiplié les commentaires ; de-ci, de-là, une note explique une locution, une coutume, précise un détail. Et, décidément, l'on peut dire que la sobriété caractérise cet important volume. Chaque *bylina* est précédée d'un bref aperçu qui la situe et, dans une introduction générale, le traducteur rappelle en quelques mots l'histoire de ces poèmes qui se chantent plutôt qu'ils ne se lisent.

Disons donc que la traduction de M. Chadwick a certainement satisfait le public anglo-saxon qui s'intéresse à la vie du peuple russe tout en n'en possédant point la langue. L. L.

Jos. Gredt, O. S. B. — Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. 5e éd. Fribourg-en-Br., Herder, 1932 ; in-8, 2 vol. XXIV-504 et XVIII-466 p. 16 RM.

Cet ouvrage est un des beaux monuments de la renaissance thomiste de notre siècle. De plus en plus apprécié et répandu, il a formé déjà quelques générations d'étudiants qui, grâce à la vigoureuse et dure mé-

thode de ce manuel concis et complet, ont pu acquérir un coup d'œil réaliste dans les choses de l'esprit. C'est là en définitive le bienfait le plus authentique que peuvent retirer les jeunes intelligences pour qui l'on veut que la philosophie soit avant tout un exercice et une formation. Mais pour cela, il faut s'y adonner sérieusement et foncièrement. Le présent manuel est, à cette fin, réputé jusqu'à présent comme le meilleur.

D. O. R.

G. Dandoy S. J. — L'ontologie du Vedanta. Paris, Desclée, 1932 ; in-18, 182 p. 10 fr. (vol. V de la Coll. des Questions disputées).

L'auteur expose en quelques pages d'une grande clarté comment le Vedanta posait et résolvait le problème de Dieu et celui du monde extérieur. Conceptions bien différentes de celles de la scolastique et parfois très proches : elles sont à approfondir par ceux qui se meuvent dans les courants de pensée orientale : indoue ou slave.

D. Th. B.

H. C. E. Zacharias. Ph. D. — Renascent India. From Ram Mohan Roy to Mohandas Gandhi. — Londres, George Allen et Unwin, 1933 ; in-8, 304 p. 10 Sh. 6 d. net.

Le premier chapitre intitulé *The Social Reform Movement* traite des institutions et des courants d'idées, qui ont contribué à la Renaissance de l'Inde durant ce dernier siècle. Les trois autres chapitres en sont l'histoire. Non seulement le Dr Zacharias se montre ici parfaitement documenté et intéressant, mais il est réellement le premier à avoir établi une véritable synthèse sur ce sujet. Pour signaler la compétence de l'auteur, rappelons qu'il a passé trente ans dans les Indes notamment à la direction du journal *The Week*, et que pendant les dernières années il a vécu en véritable Indien comme membre de la *Servants of India Society*. Le premier chapitre donne la clef de l'explication historique des faits relatés dans le reste de l'ouvrage et il renferme une matière des plus intéressantes pour les lecteurs d'*Irénikon*, à savoir, bien des éléments de la situation religieuse de l'Extrême-Orient. Il faut admirer ici le véritable esprit catholique de l'auteur, qui le place au-dessus de tout nationalisme, voire même de tout patriotisme, faisant de son ouvrage *an inter-racial and supernational History*, et lui défendant de considérer la race blanche comme supérieure aux autres. Cette impartialité n'empêche pas l'auteur de se montrer sympathique aux mouvements réformateurs indiens, dont font partie les tentatives d'émancipation. C'est ce même esprit qui fait dire à l'auteur que la Renaissance religieuse de l'Inde a été « inspirée par l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut », rangeant ainsi un Mr Gandhi parmi les Socrate et les Héraclite, dont un autre philosophe converti, S. Justin, a pu dire : « Ceux qui ont vécu avec sagesse (*μετὰ λόγου*) sont chrétiens, même s'ils sont estimés athées ». (Apol I. 46).

Depuis plusieurs années, le Dr Zacharias, malgré les incompréhensions

dont il a pu être l'objet, poursuit un idéal missionnaire qui n'a pas manqué de se refléter ici : « Ce que l'Hindou refuse de notre temps n'est pas tellement la foi chrétienne que sa forme européenne » (p. 26) ; de même il relatera l'indignation d'un catholique indien devant « l'alliance impie entre les missionnaires et les puissances étrangères en Chine ».

Disons pour finir qu'un des grands profits que procure la lecture de cet ouvrage est de constater combien le sentiment religieux dans les Indes se rapproche de l'Évangile et, espérons-le, lui prépare les voies !

C. A.

Berdyaev. — Christianity and class war. Londres, Sheed et Ward, 1933 ; 123 p. 3,6 Sh. net.

Édition anglaise d'un ouvrage de M. N. Berdjaev, dont *Irénikon* a déjà signalé la parution en russe et en français : (T. IX, p. 398, et T. XI, p. 116). Cette bonne traduction, due à M. D. Attwater est agréable à lire, la pensée de l'auteur s'y retrouve, semble-t-il, inaltérée.

La lutte des classes est un fait ; quantité d'hommes, conscients de l'injustice évidente du sort qui leur est fait, aspirent activement à un changement. Le christianisme ne peut méconnaître la lutte des classes, il ne peut opposer une fin de non recevoir aux justes réclamations de la classe ouvrière : « il doit spiritualiser la lutte des classes et diriger ses énergies ». M. Berdjaev voit le salut dans le « socialisme chrétien » ; il souhaite une révolution chrétienne, laquelle ferait naître un nouvel ordre des choses, une nouvelle hiérarchie, dont le fondement serait une aristocratie de l'esprit.

D. E. L.

Mario Piacentini. — I Culti ammessi nello Stato Italiano. (Studi giuridici politici economici e sociali). Milano, Hoepli, 1934 ; in-8, XII, XII-529 p.

Il faut remercier l'Éditeur d'avoir publié cette œuvre qui met, dès maintenant, à la portée des juristes dans leur intégrité les documents principaux qui règlent la situation des minorités catholiques en Italie et dans ses Colonies. Ces documents font désirer plus ardemment encore la publication de la collection complète des statuts et règlements de toutes les communautés acatholiques italiennes que l'A. nous dit posséder déjà, et dont l'intérêt juridique n'échappe à personne. Bien des affirmations personnelles de l'A. heurteront tout homme pour qui en matière religieuse il y a un Absolu ; ne relevons que celle-ci : « Tout croyant sincère, s'il veut être respecté, doit poser comme premier article de sa foi le respect le plus absolu de la foi d'autrui » (p. 29). Même dans ses considérations juridiques ou canoniques, des réserves s'imposent ; un seul exemple : p. 472, l'A. traitant du privilège paulin et de sa non reconnaissance au point de vue des effets civils, parle d'abus possibles dans son application dans le cas de deux non baptisés, ou dans celui de mariage contracté

avec dispense de la « disparitas cultus » ; cfr. C. I. C. c. 87 et 1120, 2°.

Nous apprenons qu'en Italie sur 300.000 acatholiques il n'y a que 5892 orthodoxes, y compris les membres des communautés orth. jougo-slaves des quatre paroisses de Triest, Peroi, Fiume et Zara.

Dom JEAN CHRYS. v. d. M.

Marcel Griaule. — Silhouettes et graffiti abyssins, avec une introduction de Marcel Mauss. Paris, Larose, 1933 ; in-4, 33 p. XXIX pl., 8 hors texte, 84 dessins.

Cette publication, de caractère ethnographique, contient des renseignements curieux sur l'art religieux d'une province de l'empire éthiopien, celle du Godjam. L'auteur s'est attaché à faire connaître, dans un but d'information artistique, des productions d'art populaire et d'art « enfantin », griffonnages d'écoliers qu'on trouve nombreux à hauteur d'homme sur les murailles et les colonnes des églises de cette province. Il nous donne de nombreuses reproductions des silhouettes qui ornent les marches et les montants des portes du sanctuaire et le pourtour de la fenêtre de l'Est. En ces silhouettes les peintres s'inspirent de la nature, de la vie quotidienne, de l'histoire du Paradis terrestre, en des scènes qui font songer aux médaillons de certaines cathédrales. Quelques lignes sur les églises de cette région, quelques reproductions de peintures murales situent cet art des silhouettes et des graffiti qui n'obéit qu'à la libre initiative et au goût de ses auteurs, tandis que la véritable peinture religieuse a des traditions, des règles et un répertoire définis. Les graffiti des écoliers abyssins manifestent une préoccupation religieuse. Cette publication n'est que le prélude de travaux plus développés que l'auteur compte nous livrer et nous les fait désirer. D. TH. B.

Paul Harsin. — Comment on écrit l'histoire. Bibliothèque scientifique belge. Liége, Georges Thone, 1933 ; in-16, 152 p.

En 15 leçons, M. H. expose les grandes opérations de la critique et de la synthèse en histoire. Son ouvrage est une excellente initiation à la méthode historique. Les débutants feront bien de l'étudier à fond avant d'aborder des traités plus développés : ils y trouveront une orientation générale et ne se perdront pas dans les détails, qui s'apprennent surtout par la pratique. On pourrait chicaner sur le passage consacré à l'impartialité, où est reprise la théorie de Fénelon. La partie « Art » que suppose la synthèse historique n'est pas abordée : serait-ce qu'elle ne s'enseigne pas ? Dom B. MERCIER.

Simone de Noaillac-Ponvert. — Marthe de Noaillac, 1865-1926. Paris, Desclée, 1931 ; in-16, XXV-382 p. 15 fr. fr.

Biographie, en forme de mémoires, de Marthe de Noaillac, femme du monde, distinguée et charmante, en même temps qu'ascète et contem-

plative, que l'on propose comme modèle aux militants de l'Action Catholique.

Cette vie peut se résumer ainsi : deux périodes, la première qui est celle de la vocation religieuse, et qui aboutit à un échec ; la seconde, qui est celle de l'apostolat laïc actif, et qui se termine par une apothéose : la fête du Christ-Roi. D. E. L.

Henriette Psichari. — Ernest Psichari mon frère. Paris, Plon, 1933 ; in-16, IV-236 p.

Ce livre vient de combler une lacune qui rendait un peu difficile la compréhension de l'œuvre d'Ernest Psichari. En effet, il fallait faire la connaissance d'Ernest jeune pour saisir la route qu'il a suivie au cours de sa trop courte vie. Mme H. Psichari nous la fait connaître. Elle nous parle ensuite de ses dons littéraires, des influences qu'il a subies, de ses premières œuvres. Puis elle nous introduit dans le secret de son amitié avec J. Maritain, de ses luttes contre le mal et enfin de son élévation à la foi, que sa mort pour la défense de sa patrie vint confirmer et couronner. Si, dans ses livres, E. Psichari ne nous livre qu'une partie de sa vie intérieure, l'A. a réussi à nous la faire comprendre parfaitement. C'est de quoi nous la remercions, nous, les admirateurs de son frère. U. L.

Michel Ledrus, S. J. — L'Inde profonde : Toukaram. Louvain, Édit. de l'Aucam, 1933 ; in-16, 40 p. 4 fr.

Une âme païenne qui touche presque au Christianisme, voilà ce que le R. P. Ledrus veut mettre en évidence dans ce Toukaram, ce pèlerin de Vichnou. Il y réussit parfaitement. Les poèmes du pèlerin philosophe témoignent d'une grande élévation d'âme : « ... Ce Dieu d'amour, c'est par l'amour seulement, qu'on peut l'atteindre. Il est hors de portée de nos pensées et de nos paroles. Seul notre amour peut le mesurer et le comprendre ... Si vous traitez la femme d'autrui comme votre propre mère, que vous en coûte-t-il ? Si vous n'êtes pas rancunier et cupide, que vous en coûte-t-il ? ... L'humble met l'Infini à sa merci ; il réussit en tout par le secret de son humilité ... » Faut-il trouver dans pareille inspiration une influence protestante ou musulmane ? Le R. P. Ledrus ne se prononce pas.

Quoique brève, cette monographie au style alerte, ne manquera pas d'intéresser vivement ceux que la pensée orientale attire. L. L.

Tia Barbarita. — Memories of Barbara Peart. Ireland, Argentine, New-York, Texas, Puebla, Guadalajara, Mexico city, Tehuacan, Monclova, Monterey. Londres, Faber et Faber, 1933 ; in-8, 360 p. 51 s. net.

Une respectable vieille « Dame », catholique irlandaise, nous conte avec humour sa vie mouvementée, pleine de mésaventures et d'aventures,

dans les deux Amériques. On notera surtout l'activité charitable déployée un peu partout par l'A., cœur généreux et caractère indépendant.

D. E. L.

R. P. Paul Humpert, O. M. I. — La tragédie du Dniester. Drame en 4 Actes, tiré des annales sanglantes de la Russie Soviétique. Séminaire Apostolique des Pères Oblats, Wareghem (Fl. occ.), in-16, 92 p.

Essai de propagande anti-bolchévique, par le théâtre : cette pièce publiée en allemand, traduite en polonais et en néerlandais, a déjà connu un grand succès. — C'est l'énoncé du drame vécu par la population agricole russe, acculée à l'abîme par la collectivisation. Ce fait type, sobrement présenté, fera comprendre ce qu'il y a de réellement et de pratiquement inhumain dans le collectivisme intégral. D. E. L.

LIVRES SIMPLEMENT ANNONCÉS

De la Librairie DESCLÉE (Soc. S. Jean l'Évangéliste), Tournai-Paris :

RENÉ DUBOSQ. — *Les étapes du sacerdoce ou présentation analytique du cérémonial de l'ordination.* Préface de Mgr Batiffol, 5e édit. 1933 ; in-16, 252 p.

J. B. BORD. — *Mois de Marie d'après l'Évangile dans la Liturgie*, 1934 ; in-16, 234 p. 5 fr.

— *L'oraison dominicale et la salutation angélique d'après saint Thomas*, 1933 ; in-16, 132 p., 3 fr.

FR. LOUIS DE Ste THÉRÈSE. — *Le Père Alphonse de la Mère des Douleurs.* In-8, 36 p.

R. PIACENTINI. — *L'Ave Maria de Bernadette*, 1932 ; 138 p.

Une pensée pour chaque jour extraite des œuvres complètes de Ruysbroeck l'Admirable, par une moniale de Our Lady's Priory Hayward's Heath, préface par le R. P. Deschaepdryver, S. J. 1933 ; in-24, 190 p.

De la Librairie GELOOFSVERDEDIGING, Anvers :

Het Waarheidsprobleem. XIII Geestelijke Voodrachten, 1933 ; in-8, 220 p. 15 fr.

God of niets. XI Geestelijke Voordrachten, 1934 ; in-8, 186 p. 15 fr.

J. D. M. MAES. — *De Godshonger.* VI Vastenconferenties ; 1934 ; in-16, 152 p. 7,50 fr.

Zielzorg voor onzen tijd. 1. *Parochie en Katholieke Actie*, 1933 ; in-8 180 p. 15 fr

— 2. Kardinal HLOND. — *Het godsdienstig leven in de parochie*, Nederlandsch van G. De Keersmaeker, J. C. L. en L. Van Hulle, 1933 ; in-8, 56 p. 3 fr.

— 3. E. P. L.-J. CALLEWAERT, O. P. — *De predikatie en de hedendaagsche zielzorg*, 1933 ; in-8, 5 fr.

— 4. — *De Geloofsafval in Vlaanderen*, 1933 ; in-8, 72 p. 5 fr.

— T. P. W. WIESEN, O. S. C. — *Zielzorg en huisbezoek*, vertaald door M. Van Hoeck, 1934 ; in-8, 30 p. 3 fr.

Vita vera. 7. P. Fr. CANISIUS A SANCTISSIMA TRINITATE, O.C.D. — *Tempel van God zijt gij*, 1934 ; in-16, 226 p. 15 fr.

— 6. P. PAULUS, O. M. C. — *Meer goedheid*, 1934 ; in-16, 6 fr.

Het woord der Pausen. Cyclus I. *De encyclieken van Paus Leo XIII over den H. Rozenkrans*, 1933 ; in-8, 170 p. 12 fr.

— Cyclus II. *De Encyclieken over Onze Lieve Vrouw*, 1933 ; in-8, 78 p. 15 fr.

Godsdienstige en Sociale Trakten. 1 en 2. R. MUCKERMANN, S. J. — *Ecclesia militans*. Het woord van het Katholicisme aan onze tijd, 1933 ; in-16, 60 p. 3 fr.

— 6. P. V. DILLEN, O. P. — *Ouderlijke Plicht naar Maria's voorbeeld*, 1933 ; in-16, 32 p. 2 fr.

— Kardinal FAULHABER. — *De sociale Waarde van het Oud Testament*, geautoriseerde vertaling door G. de Keersmaeker et L. Van Hulle, 1934 ; in-16, 28 p.

De la Librairie TÉQUI, Paris :

EUG. DUPLESSIS. — *La bataille de Lourdes*, 1933 ; in-16, XII, 222, 10 fr.

PIERRE SAINT-QUAY. — *Vivre, ou se laisser vivre ?* Conseils aux jeunes gens, 1933 ; in-16, XXX-328 p. 10 fr.

R. P. DE RAVIGNAN. — *Dernière retraite*, donnée aux Carmélites du monastère de la rue de Messines, à Paris, pendant le mois de novembre 1857, 1933 ; in-16, 88, XII-268 p. 10 fr.

J. RAIMOND. — *Je suis la voie...* Méditations théologiques, 1934 ; in-16, VI-308 p. 10 fr.

Mgr MILLOT. — *Plans de sermons de circonstances*, 1934 ; in-16, 296, 10 fr.

G. JOANNÈS. — *Deux âmes vers les cîmes*. Histoire vécue. VIII-230 p. 10 fr.

R. P. GAY, S. M. S. — *Le salut assuré par la dévotion à Marie*. Témoignages et exemples, 1934 ; in-24, 184 p. 3,50 fr.

R. P. FRANÇOIS NEPVEU, S. J. — *Retraite spirituelle...* sur l'importance de se donner tout à Dieu et sans réserve, 1934 ; in-24, 340 p., 6 fr.

EUG. DUPLESSIS. — *Victor Hugo « Apologiste »*. 1935 ; in-16, VIII-160, 5 fr.

Collection de la revue du Christ-Roi. IV. Dom DE MONLÉON. — *Le Christ-Roi*, 1933 ; in-16, 128 p. 5 fr.

Collection « Je sème ». C. D'ESCHEVANNES. — *Pasteur, sa vie, sa foi, son œuvre*, 1934 ; in-16, XVI-236 p. 10 fr.

— EDWARD MONTIER. — *Le dimanche du soldat*, 1934 ; in-16, XII-138 p. 8 fr.

— RÉMY. — *Voyage dans les merveilles de l'espace*, 1934 ; in-8, 78 p. grav. 19 fr.

— ADOLPHE RETTÉ. — *Au pays des lys noirs*. Souvenirs de jeunesse et d'âge mûr. Nouv. édit., 1934 ; in-16, XXX-318 p. 10 fr.

Collection « Vérité ». RENÉ DUVERNE. — *La tête déformée*, 1933 ; in-16, 68 p. 2,50 fr.

— G. BONTOUX. — *Les aveux de J. J. Rousseau sur les questions capitales de l'heure présente*, 1934 ; in-16, VI-70 p. 2,50 fr.

Librairie de la BONNE PRESSE, Paris :

A. BRENON. — *Mois de Marie*, 1933 ; in-16, 192 p.

H. MATHIEU, S. J. — *Quel est le but de la vie* ? 1933 ; in-16, 120 p.

F. J. THONNARD, A. A. — *Saint Thomas d'Aquin*, 1933 ; in-16, 138 p.

Un saint pour chaque jour du mois. Septembre à décembre, 1933 ; 4 vol. in-8 de 240 et 248 p.

Librairie CASTERMAN, Tournai :

A. THEMMEN. — *Quatorze instructions sur le mariage*, 1933 ; in-16, 180 p.

Mgr TIHAMER TOTH. — *Les dix commandements de Dieu*. Sermons traduits par l'abbé G. Delagneau, II, 1933 ; in-16, 448 p.

Librairie MARIETTI, Turin :

P. VOGHT, S. J. — *Mariae sacrosanctae et Deiparae vita ex opere maiore sancti Canisii*, 1934 ; in-8, VIII-232 p. 7,50 l.

Guide de Rome bref et pratique, (édit. 1933) avec un grand plan topographique, 16 p. 5 fr.

SAARBRÜCKER DRÜCKEREI.

S. IGNACE DE LOYOLA. — *Lebe mit der Kirche*. Einige Regeln dazu vom... Erklärt von P. Moritz Meschler, S. J. Aus dem Französischen übersetzt von Paul Kellerwessel, S. J. 1931 ; in-24, 38 p. 9,30 RM.

MOREHOUSE Publishing, Milwaukee Wisc.

CHARLES C. W. CARVER. — *The Way of Calvary. Devotions for the Stations of the Cross.*

Uitgeverij « PAX », Bruxelles, La Haye.

HENRI BOREL. — *Het Speelgoed van de Kleine Theresia,* in-16, 64 p.

PHILIPPE GUIBERTEAU. — *Musique et Incarnation.* Extraits des « Cahiers de la Quinzaine ». 5e cahier de la 23e série ; in-16, 96 p.

— *Note sur M. Benda et sur la trahison des Clercs.* Extraits des Cahiers de la Quinzaine, 20 janvier 1930 ; in-16, 64 p.

R. P. E. PEILLAUBE. — *Une grande éducatrice. Mère Marie-Eugénie de Jésus, fondatrice et supérieure générale des religieuses de l'Assomption,* 1817-1898. Extraits des Cahiers thomistes. Octobre-Novembre, 1933 ; in-8, 64 p.

Imprimatur.
Namurci, 15 juin 1934.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Irénikon

TOME XI

Nº 3. 1934 Mai-

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ